الإرادة الإلهيـة بين الإطلاق والتقييـد عند المعتزلة وأهل السنة

«عرض ونقد»

إعداد الدكتورة

إيمان عبد المؤمن محمد سعد الدين

الأستاذ بقسم العقيدة والفلسفة

المساعد بالكلية

ملخص البحث

الإرادة الإلهية بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة

« عرض ونقد »

يهدف البحث الي تناول صفة من صفاته سبحانه وتعالي، وهي صفة (الارادة الإلهية) ومعرفة ما دار من خلاف بشأنها بين المعتزلة وأهل السنة، مع التأكيد على موطن الخلاف ،وما يتعلق بها من مسائل كلامية عديدة ،كمسألة القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وأفعال العباد ،والخير والشر، ومعرفة كون الارادة الالهية مطلقة أم مقيدة، قديمة أم حادثة، وعلاقتها بالمشيئة والامر والرضا والمحبة، وعلاقتها أيضا بصفتي القدرة والعلم، الي غير ذلك من مسائل.

منهج البحث:

اعتمد البحث على منهج التحليل النقدي مع عرض لآراء وأدلة كل فريق من المعتزلة وأهل السنة (أشاعرة وماتريدية).

وقد تناولت الباحثة مسألة الدراسة بالتركيز علي الجوانب الآتية:

- تمهيد: احتوي على التعريف بالإرادة في اللغة والاصطلاح، ثم التعريف بها عند علماء الكلام .
- الفصل الأول بعنوان: (الارادة الالهية بين القدم والحدوث)

  وتناول الإرادة عند كل من المعتزلة وأهل السنة.
- الفصل الثاني: علاقة الإرادة الإلهية بالأمر والمحبة والرضا وارادة الخير والشر.

  واشتمل علي مبحثين:

  الأول: علاقة الإرادة بالأمر والرضا والمحبة عند المعتزلة.

  الثاني: مسألة إرادة الخير والشر لله تعالي عند المعتزلة.
- الفصل الثالث: الأشاعرة والماتريدية وموقفهم من الإرادة الإلهية .

واحتوى علي مبحثين :

الأول: العلاقة بين الإرادة والأمر والرضا والمحبة عند أهل السنة.

الثاني: عموم الإرادة الإلهية.

– الفصل الرابع : أثر ذلك الخلاف علي المجتمع المسلم.

ثم الخاتمة والفهارس .

وقد انتهى البحث إلي عدد من النتائج من أهمها:

١– أن محل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة متباين، حيث نظر كل فريق إلى المسألة من زاوية مختلفة عن الفريق الاخر فالجهة منفكه .

٢– المعتزلة كان جل تركيزهم علي إثبات (العدل الإلهي) الذي هو أصل من أصولهم الخمسة، ولأجل هذا جعلوا الإرادة الإلهية قاصرة علي الخير فقط، أما الشر فمن الإنسان، وذلك لأنهم قاسوا الغائب علي الشاهد. أما أهل السنة فقد ركزوا علي نسبة المشيئة المطلقة ،وطلاقة القدرة الإلهية، وأنه تعالي يفعل ما يريد.

٣– المعتزلة عنوا بالإرادة الدينية، بينما قصد بها الاشاعرة الإرادة الكونية، وكلتا الإرادتين ثابتة في القران الكريم: أما الإرادة الكونية كمثل قوله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام" [الأنعام /١٢٥] ،وأما الدينية كقوله تعالى "وقضي ربك ألا تعبدوا إلا اياه " [الإسراء/٢٣]

٤– والمختار: أن الإرادة الإلهية عامة وشاملة ومطلقة فلا يعجزه سبحانه شيء في الأرض ولا في السماء، والله خلق الأسباب والمسببات، وإنما رتب الأمور علي بعض ليفهم عامة الناس، فهو ترتيب جعلي وليس على.

Abstract

The Research summary

" Divine Will between liberation and restriction by Mu'tazilah and Ahl al-Sunnah (presentation and criticism)"

The current research aims to have one of the attributes of the Almighty Allah, namely the attribute of the divine Will and to know what happened of disagreement between the Mu'tazilah and the Sunnis, with emphasis on the origin of the dispute, and the rhetorical issues that relate to it such as Judgment and Resurrection, algebra and choice, acts of worship, good and evil and knowing that the divine Will is absolute or restricted, ancient or incident, and its relation to Will, order, satisfaction and love, and its relationship also in capacity and science, and other matters.

Research Methodology:

The research was based on a method of critical analysis with a presentation of the opinions and evidence of each group of the Mu'tazili and the Sunnis (Ashari and matrieds).

The researcher dealt with the study by focusing on the following aspects:

- Introduction: contains the definition of will in the language and terminology, and then the definition of speech scientists.
- Chapter one was entitled: (Divine Will between the ancient or incident), and had the Will of both the Mu'tazili and the Sunnis.
- Chapter two: the relationship of divine Will to love and satisfaction and the will of good and evil.

It included two sections:

First: the relationship of Will and satisfaction and love at the Mu'tazila.

Second: the question of the will of good and evil to Allah at the Mu'tazila.

- Chapter three: the Asharis and matrieds and their position of

the divine Will, and contains two topics:

First: the relationship between will and order and satisfaction and love at the Sunnis.

Second: the Will of Allah in general.

- Chapter Four: The impact of this dispute on the Muslim community. Then the conclusion and indexes

The research ended with a number of results, the most important:

- The difference between the Mu'tazilah and the Sunnis is different, as each group considered the issue from a different angle from the other one.
- The Mu'tazili were all focused on proving (divine justice), which is the origin of their five origins, and for this they have made the divine Will limited to good only, but evil is from man, because they have defeated the absentee on the witness. The Sunnis have focused on the absolute Will, Divine Power, and that Allah does what He wants.
- Al-Mu'tazilah was expressed by religious Will, while the intention of the Ashari was the universal Will. both Wills are fixed in the Qur'an: The universal Will is like saying: "Who will Allah guide him, He explains his chest to Islam?" [Al-An'am ١٢٥]. and for the religious as his saying, "And your Lord spent only worship him" [Isra / ٢٣].
- It is selected: that the divine Will is general, inclusive and absolute, so that the Almighty Allah cannot do anything in the earth nor in heaven. Allah created reasons and causes, but arranged things for some to the general public understand. This is a reasonable arrange.

المقدمـــة

الحمد لله – تعالى – المنفرد بالإيجاد والإعدام، المتنزّه عن شوائب النقص والأضداد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، القديم المخالف لما عداه من الكائنات، الباقي وهالكٌ كلُّ ما عداه من المخلوقات. وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، الصادق الأمين، المبلِّغ كل ما أُمِرَ بتبليغه من ربِّ العالمين، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه جواهر المعارف، وأزهار رياض الفصاحة والبلاغة.

وبعـــد

لقد اهتم علماء الكلام جميعًا المتقدمون منهم والمتأخرون ببيان ما يجب لله تعالى، وما يجوز، وما يستحيل في حقِّه –سبحانه– اجمالًا وتفصيلًا؛ حيث إن ذلك من أهم المسائل الأصولية وأولها؛ إذ تبنى عليه كل مسائل العقيدة، فيجب لله تعالى كل كمال يليق بذاته، ويستحيل عليه كل نقص، ويجوز عليه ما لا يجر النقص. (هذا على سبيل الإجمال).

أما تفصيلًا: فقد اتفقوا على وصفه –تعالى– بعدد من الصفات الواجبة له، والتي لا تنفك عن ذاته جلّ وعلا. هذه الصفات تسلب ضدًا، أو تثبت معنىً. ثم اختلفوا في أمور حول هذه الصفات، كان الدافع من وراء هذا الخلاف عند جمهور المتكلمين هو تتريه الله –سبحانه– عن كل شائبة.

فكان غرض المعتزلة مثلًا المبالغة الشديدة في تتريه الله تعالى عن كل نقص وتشبيه، ووصفه بالعدل، وأما الأشاعرة والماتريدية: فكان غرضهم إثبات التصرف المطلق، والمشيئة والإرادة العامة، والقدرة، والفاعلية، والخالقية لله تعالى وحده.

وقد اقتصرت في هذا البحث على صفة واحدة من صفات المعاني، وهي صفة "الإرادة"؛ حيث اختلف علماء الكلام والفلاسفة حيالها إلى مذاهب شتى. هذا الاختلاف لم يكن بين الفرق الإسلامية فحسب، بل كان بين أصحاب الفرقة الواحدة، وكذلك بين أصحاب الفكر الفلسفي بمختلف عصوره.

ولعل هذا الخلاف يرجع إلى كون الإرادة تعنى بالمعنى المعتاد بين البشر الرغبة والحاجة، لدفع الشر، أو استكمال الذات؛ فكيف ذلك من جانب المولى سبحانه؟!!

لهذا السبب؛ ذهب فريق إلى اثباتها، بينما ذهب آخر إلى نفيها، كما سيتضح ذلك بالبحث.

كذلك كان هناك خلاف آخر متصل بتلك الصفة، وهو: هل هي قديمة أم حادثة؟، وهل الإرادة الإلهية عامة أم مقيدة؟

وأيضًا توضيح العلاقة بين الإرادة وكل من: الأمر، والرضا، والعلم، والقدرة، والمحبة، وغيرها.

كل هذا وغيره سوف أقوم –بعون الله تعالى– بتوضيحه في هذا البحث.

وللإجابة عن هذه التساؤلات، وإبراز أوجه الخلاف حول هذه المسائل وغيرها؛ ولكثرة ما دار حول هذه الصفة من نظريات، وما يتعلق بها من مسائل عقدية كلامية أخرى كالوعد والوعيد، والقضاء والقدر، والحسن والقبح، والخير والشر، والضلال والهداية– فقد قمت على هذه الصفة بالدراسة والبحث؛ نظرًا لما دار حولها من جدل طويل، ولوجه صلة هذه الصفة بصفتي العلم والقدرة؛ خاصة وأنّ هذه الصفات الثلاثة هي التي تتوافق لإتمام عمليتي الخلق والإيجاد.

إن العلم بالله –تعالى–، وبأسمائه، وصفاته هو أشرف العلوم وأقدسها على الإطلاق، وهو علم يجب على كل مسلم أن يدركه بشكل صحيح، ولقد تكلم فيه جل علمائنا العظام– رحمهم الله جميعًا–، وأفردوا له مصنفات عديدة، فشرف العلم تابع لشرف معلومه، وأجلُّ معلوم، وأعظمه هو الله سبحانه تعالى، والعلم به أصل كل العلوم، وهو أيضًا أساس الإسلام وقاعدته، ولذا عُدّ منكر هذه الصفات وجاحدها من صنوف الملحدين.

فكان لابد لأهل العلم والتخصص فقط من الخوض في مثل تلك المسائل؛ حيث

وجد أعداء الإسلام الفرصة سانحة لتشويه العقيدة الإسلامية من خلال بعض الفرق المارقة والذين طعنوا في بعض ثوابت الدين، ووجهوا طعنات قوية في جوهرها، كما دسوا معتقدات غريبة عن البيئة الإسلامية كالتشبيه والتجسيم والحلول والاتحاد.

لذا كان هذا الموقف الشديد من المعتزلة، وأهل السنة، والسلف وغيرهم تجاه الصفات الإلهية جميعها، ومنها تلك الصفة موضوع الدراسة.

منهج البحث:

وقد اعتمدُت في بحثي هذا على المنهج التحليلي النقدي بعرض وتحليل آراء كل فريق والأدلة التي اعتمدوا عليها، ثم أوجه النقد في كلٍ ببيان ما له وما عليه، وذلت اقتضت طبيعة البحث الأخذ بهذا المنهج.

الدراسات السابقة:

١- دراسة خليل الرحمن عبدالرحمن وعنوانها: "صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي". وتناول فيها الباحث: الصفات الإلهية وأقسامها، وعرض لمفهوم الإرادة الإلهية عند الفلاسفة الإسلاميين، ومختلف طوائف الكلاميين من المعتزلة والأشاعرة، كما تناول أنواع الإرادة الإلهية من كونية وشرعية وخصائصها.

٢- دراسة إبراهيم إبراهيم محمد ياسين وعنوانها: "المشيئة الإلهية ومفهوم الحرية والحتمية في الفكر الإسلامي". وتناول الباحث دور الإرادة وعلاقتها بما يظهر في الكون من مشيئة وعرض لخضوع الحرية الإنسانية لحرية الإرادة الإلهية عند المتصوفة، كما تناول حقيقة الأمر الإلهي ففرق بين أمرين: أمر التكوين، وأمر التكليف. وانتهت الدراسة إلى أن تدبر الإنسان يكون لاحقًا وتابعًا للتدبير الإلهي؛ لأن الله تعالى مدبر لشئون العبد قبل وجوده، وهو أيضًا مدير لشئونه بعد وجوده.

٣- دراسة ربيع صبحي حسن العائدي، وعنوانها: "مفهوم الإرادة الإلهية عند الأشاعرة وأثره في الخلاف العقائدي". وقد عرض الباحث لمفهوم الإرادة الإلهية لغة واصطلاحًا، ولمعنى الذي يجوز إطلاقه على الله تعالى منها، ومراد الأشاعرة من

الإرادة الإلهية وتناول كذلك مفهوم الإرادة عند الفرق الإسلامية الأخرى. وعند كل من الفلاسفة (ابن رشد والغزالي) والشيعة (الطوسي) وبينت الدراسة أثر الخلاف على آراء الفرق.

٤- دراسة نوال بنت على بن محمد الزهراني، وعنوانها "الإرادة الكونية والإرادة الشرعية في القرآن والسنة النبوية جمعًا ودراسة". وقد هدفت الدراسة إلى المساهمة في الزود عن حمى عقيدة أهل السنة والجماعة، والرد على الشبهات التي أثيرت حول تأويل آيات الإرادة. وقد تناولت الدراسة مفهوم الإرادة وأنواعها، والآثار المترتبة على عدم التفريق بين الإرادتين، كما بينت الدراسة وسطية أهل السنة والجماعة.

وقد جاءت خطة البحث مشتملة على ما يلي:

المقدمة:

تمهيد: التعريف بمصطلحات البحث. واحتوى على ما يأتي:

أولًا: الإرادة كما وردت في المعاجم اللغوية.

ثانيًا: مفهوم الإرادة عند علماء الكلام.

الفصل الأول: الإرادة الإلهية بين القدم والحدوث.

أولًا: المعتزلة

ثانيًا: أهل السنة.

الفصل الثاني: علاقة الإرادة الإلهية بالأمر، والرضا، والمحبة، وإرادة الخير والشر.

المبحث الأول: علاقة الإرادة بالأمر، والرضا، والمحبة عند المعتزلة.

المبحث الثاني: مسألة إرادة الله –تعالى– الخير والشر عند المعتزلة.

الفصل الثالث: الأشاعرة والماتريدية وموقفهم من الإرادة الإلهية.

ويحتوى على:

المبحث الأول: العلاقة بين الإرادة والأمر والرضا والمحبة عند أهل السنة.

المبحث الثاني: عموم الإرادة الإلهية.

الفصل الرابع: أثر ذلك الخلاف على المجتمع المسلم.

ثم الخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

تمهيـــد

تعريـــف الإرادة الإلهيـة عنـد علمــاء الكـلام وعلمـاء اللغــة

الإرادة الإلهية من الصفات التي دار حولها جدل طويل بين معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية، وفلاسفة، وغيرهم، وهذا الخلاف مبني على عدة مسائل منها:

أهي صفة ذات أم صفة فعل؟، وهل هي أزلية أم حادثة؟، وهل هي سابقة على الفعل أم أثناءه أم بعده؟، إلى غير ذلك من المسائل المتعلقة بتلك الصفة وقبل البدء بتعريف هذه الصفة من كتب التوحيد أُلقي نظرة على تعريفها في المعاجم العربية كما سيأتي في الصفحات التالية.

أولًا: الإرادة كما وردت في المعاجم اللغوية

أولًا: تعريف الإرادة في اللغة:

جاء في لسان العرب مادة الفعل (ر- و- د) بمعنى أراد الشيء أحبه وعنى به والاسم الرِّيدُ يقال أراد يريد إرادة، والريدة الاسم من الإرادة، قال ثعلب: الإرادة تكون محبة وغير محبة، وقال ابن سيده: ورأي سيبويه: قد حكى إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك[١].

وجاء أيضًا أراد الشيء شاءه وأحبه[٢]. وأصل الفعل منها "راد" بمعنى إذا جاء وذهب ولم يطمئن، ويرى علماء اللغة أن الإرادة هي المشيئة، وأصل الألف فيها الواو، كقولك: رواده أي أراده على أن يفعل كذا.

ووردت بمعنى الأمر كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وأما الإرادة في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]؛ فالإرادة هنا إرادة مجازية؛ لأن الإرادة من صفات العقلاء، وإسنادها إلى الجدار استعارة ومجاز[٣].

ثانيًا: في الاصطلاح:

جاء في المعجم الفلسفي أن الإرادة في اللغة هي طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل.

وفي الاصطلاح: هي الميل الحامل على إيقاع الفعل وإيجاده، وتكون مع الفعل،

---

(١) لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، جـ٣، مادة (ر- و- د) صـ١٧٧١- ١٧٧٤.

(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط٥، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م، صـ٣٩٥، مكتبة الشروق الدولية، ومختار الصحاح، مادة (ر- و- د)، لزين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مؤسسة الرسالة، تحقيق حمزة فتح الله، ط١١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، صـ٢٣٩. والمعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، صـ٢٨١، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

(٣) أساس البلاغة للزمخشري، الأميرية، ١٣٢٧هـ/ صـ٢٥٧.

وتجامعه، وإن تقدمت عليه بالذات، أو هي القوة التي هي مبدأ النزوع، وتكون قبل الفعل. وعند المتكلمين: هي اعتقاد النفع أو ظنُّه، أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن. وقيل في حدها أنها معنى ينافي الكراهة والاضطرار؛ فيكون الموصوف بها مختارًا فيما يفعله. والإرادة إذا استعملت في الله -تعالى- يراد بها المنتهى، وهو الحكم دون المبدأ، فإنه تعالى غني عن النزوع به، وليست إرادته صفة زائدة على ذاته كإرادتنا.

وقد تقال بمعنى المشيئة، إلا أن المشيئة لغةً الإيجاد، والإرادة طلب الشيء، وقد تقال بمعنى الأمر، إلا أن الأمر مفوض إلى المأمور؛ إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. بينما الإرادة غير مفوضة إلى أحد، بل تحصل كما أراد المريد.

وإرادة الله – تعالى – قديمة، وتوجب المراد، وإرادة الشر حادثة، ولا توجب الفعل(١).

والإرادة عند الصوفية هي أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعزم عليه، ثم يريده، وللإرادة الحادثة تسعة مظاهر: فالإنسان ينجذب إلى الشيء، ويسمى ميلًا، فإذا قوى، ودام؛ سمي ولعًا، ثم إذا اشتد، وزاد؛ فهو الصبابة، ثم إذا زاد؛ فهو الوجد، فإذا تمكن منه سمي؛ شغفًا، ثم إذا استحكم؛ سمي هوى، فإذا استولى على الجسد؛ فهو الغرام، ثم الحب، فإذا هاج حتى يفنى المحب؛ فهو الود، ثم إذا طفح؛ سمي عشقًا(٢).

والمريد: اسم الفاعل من الإرادة، وهو من مات قلبه عن كل شيء، فيريد الله وحده، وتقال الإرادة الصالحة للعزم الصادق على فعل الخير، والإرادة الخبيثة لإرادة الشر والتوجه إليه، والإرادة العامة لإرادة الشعب، وإرادة الاعتقاد للتسليم بأمور

---

(١) المعجم الفلسفي، د. عبدالمنعم الحفني، ص ١٥، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، الدار الشرقية.

(٢) المعجم الفلسفي، د/ عبدالمنعم الحفني، ص ١٥، ١٦، والشريعة والحقيقة، د. حسن محمد الشرقاوي، ص ١٧٩- ١٨١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م. ولنفس المؤلف: الحكومة الباطنية، صـ٢١٧، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، دار المعارف. وأصول التصوف الإسلامي، يحيي هاشم حسن فرغل، صـ٦٠، ط ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م مطبعة الجبلاوي.

العقيدة التي لا يمكن التدليل عليها بالعقل، وإرادة الحياة لجهد الكائن الغريزي؛ ليتحقق نفعه، وإرادة القوة لطلب السيادة والغلبة، وإرادة الوعي حيث تقتضي الحياة من الكائن أن يعي نفسه ولا يفقدها في الآخرين، وأن يعي الآخرين، فلا يسقطهم من حسابه[١].

والإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل: طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله؛ كف الشوق، وحصل المراد. ويشترط في هذا الشوق إلى الفعل أن يشعر الفاعل بالغرض الذي يريد بلوغه، وأن يتوقف عن النزوع إليه توقفًا مؤقتًا، وأن يتصور الأسباب الداعية إليه، والأسباب الصادرة عنه، وأن يدرك قيمة هذه الأسباب، ويعتمد عليها في عزمه، وأن ينفذ الفعل في النهاية، أو يكف عنه. فالإرادة بهذا المعنى العام هي صورة الفاعلية الشخصية. ولها عند الفلاسفة معان عدة:

١ - الإرادة هي نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، ثم جعلت اسمًا لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل، أو لا يفعل. وهي تعبر عن ميل قوي يحمل صاحبه على الفعل، ولا يشترط في هذا الميل أن يكون عقيب اعتقاد النفع -كما ذهب إليه المعتزلة- بل مجرد أن يكون حاملًا على الفعل بحيث يستلزمه ويجامعه، وإن تقدم عليه بالذات.

٢ - وقيل هي صفة توجب للحي حالًا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، حتى قال الأشاعرة أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين، وليست مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، فإن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان في الإمضاء إلى النجاة؛ فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه.

---

(١) المعجم الفلسفي، د/ عبدالمنعم الحفني، صـ١٦، ومعجم مصطلحات الصوفية ، د. عبدالمنعم خفاجي ، ص ١٣، ١٤، دار المسيرة بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٣ – والإرادة في علم الأخلاق هي الاستعداد الخلقي، وهو إما أن يكون عامًا، وإما أن يكون خاصًا.

٤ – إرادة الاعتقاد، وهي كما رأى "وليم جيمس": التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها، ولكنه يقبلها مع ذلك؛ لعدم تناقضها، وللمنافع العلمية التي تنشأ عنها من هذه الاعتقادات، والثقة بالنفس، وهي نافعة في الحياة؛ لأنها تزيد قوة الإنسان وتعينه على النجاح في أعماله.

وفرق بين الإرادة والاختيار: فالإرادة نزوع النفس وميلها إلى الفعل، أما الاختيار فهو ميل مع تفضيل، كأن المختار ينظر إلى طرفي المقدور والمريد، لا ينظر إلا إلى الطرف الذي يريده. والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة، وليست كل إرادة اختيار. وأصل الاختيار: افتعال من الخير، ولذا فهو ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره، وهو أخص من الإرادة والمشيئة[1].

وفرق بين الإرادة والشهوة:

فالإنسان قد يريد شرب دواء كريه، فيشربه، ولا يشتهيه، وقد يشتهي ما لا يريده بل يكرهه، ولهذا قيل: إرادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها[2].

وفرق بين الإرادة والمشيئة:

فالإرادة طلب الشيء، والمشيئة الإيجاد، ولكن المشيئة في الأصل مأخوذة من الشيء، وهو اسم للموجود.

وكذلك الإرادة فهي تقتضي الوجود لا محالة، فلا فرق إذن بين الإرادة والمشيئة إلا بالنسبة إلى الإنسان؛ لأن إرادة الإنسان قد تحصل من غير أن تتقدمها إرادة الله، ومشيئته لا تكون إلا بعد مشيئته.

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، جـ١، صـ٥٧، ٥٨، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

(٢) المرجع السابق صـ٥٩.

أما بالنسبة إلى الله تعالى: فإن الإرادة والمشيئة بمعنى واحد، والإرادة إذا استعملت في الله تعالى؛ دلت على معنى سلبي: وهو أنه –تعالى– غير مغلوب ولا مستكره، أو على معنى ثبوتي: وهو العلم. أو صفة زائدة على العلم، والإرادة حقيقة واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى، إذ لو تعددت إرادة الفاعل المختار؛ لم يكن واحدًا من جميع الجهات.

وقد قال الحكماء: إن إراداته –تعالى– هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، ويسمون هذا العلم: عناية، أما كون الإرادة بمعنى النزوع والشوق والميل فلا يكون ذلك في جانب الله تعالى، فهو غني عن ذلك كله، وإذا قيل: أراد الله، أي: حكم.

وقال الجنيد: "الإرادة: أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعزم عليه، ثم يريده، ولا تكون إلا بعد صدق النية"[١].

وقيل أيضًا: أنها لغة من الرِّود أي الطلب، واصطلاحًا: صفة للموجود الحي توجب له حالًا من الاختيار.

والإرادة في القانون أحد مصادر الالتزامات، ويتم التعرف عليها بالتعبير عنها، ولكي تنتج الإرادة أثرها؛ يجب أن تكون صادرة عن شخص أهل للتعاقد غير مشوبة بغلط أو متأثرة بتدليس أو واقعة تحت سيطرة إكراه واستغلال. وأثر الإرادة إنشاء الالتزامات التي يجب أن يكون محلها وسببها –أي غرضها– موجودًا وممكنًا ومشروعًا.

وهناك إرادة الحياة كما هي عند شوبنهور، وهي: الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات. وهذا الاختلاف أصل تعارض هذه الموجودات وتصارعها. وهناك إرادة القوة كما هي عند نيتشه، وهي فردية؛ إذ هي تحب ذاتها، وتقسو على الغير، وتقسو على نفسها؛ إذ ترى في المخاطرة والألم ضرورة لها. وهي من أجل ذلك تقلب جدول القيم المتعارف رأسًا على عقب، فتضع القوة مبدأً أوّلًا.

وأيضًا الإرادة العامة عند روسو، فهي تحل محل الإرادة الفردية، فيعدل كل فرد عن أنانيته، ويتنازل عن حقوقه للمجتمع بأكمله، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي، إذ

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، جـ١، صـ٥٧– ٦٢.

يصبح الكل متساوين في ظل الإرادة العامة ...[1].

وجاء في التعريفات للجرجاني أن الإرادة: صفة تخصص أمرًا ما لحصوله ووجوده، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس ٨٢].

والإرادة: ميل يعقب اعتقاد النفع، وقيل هي حبس النفس عن مرادها والإقبال على أوامر الله تعالى، والرضا. وقيل الإرادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضيه لإجابة دواعي الحقيقة[2].

ثانيًا: مفهوم الإرادة عند علماء الكلام

١- تعريف الإرادة الإلهية عند المعتزلة:

تُعد المعتزلة أهم فرقة كلامية عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، ويقول عنهم الإسفراييني: أنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف[3].

وقد كان للمعتزلة مواقف مختلفة من صفات الله –تعالى– عن غيرهم من المتكلمين، ولفهم الموقف المعتزلي في هذا الصدد؛ لابدّ أن نضع في الاعتبار أن المعتزلة قد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى، ولمواجهة هذا الاعتقاد؛ نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته، فالذات الإلهية واحدة، وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات، فالله –سبحانه– حيٌّ عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته؛ لذا كان التشديد من جهة المعتزلة على الوحدة المطلقة بين

---

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، صـ٤٠- ٤٤، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.

(٢) التعريفات للجرجاني، صـ٢٠، طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

(٣) التبصير في الدين، لأبي المظفر الإسفراييني، صـ٥٣، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط١، ١٣٥٩هـ- ١٩٤٠م، مطبعة الأنوار.

الصفات والذات دفاعًا عن الإسلام ضد الديانات الأخرى[١].

وصفة الإرادة الإلهية من الصفات التي كان للمعتزلة فيها موقفٌ متميزٌ عن غيرهم من علماء الكلام، وحيث أنّ الكلام فيها ينبني عليه موقفهم من الوعد والوعيد، والخير والشر، والحسن والقبح، والعدل، والإرادة الإنسانية، واللطف الإلهي ... وغيرها من مسائل كلامية؛ كان لهم فيها موقف مخالف لغيرهم.

فهذا هو أبو الهذيل العلاف، والذي به تصل المعتزلة إلى ذروة الاعتزال نضجًا واكتمال موضوعات، ويعد شيخ المعتزلة، ومقرر الطريقة والمنظر عليها[٢].

يقول في الإرادة: "هي الذات والذات هي الإرادة، وإرادة الله –تعالى– غير المراد؛ فإرادته لما خلقه هي خلقه له، وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها"[٣].

أما النظام (إبراهيم بن سيار بن هانئ) فيلسوف المعتزلة –كما يصفه البعض– فقال في الإرادة: "إن إرادة الله –تعالى– إنما هي فعله، أو أمره، أو حكمه؛ لأن الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا، أو قرب الشيء من الشيء، والضمير يستحيل على الله؛ فيجب أن تكون إرادته بالمعنى الأول".

---

(١) في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، جـ١، صـ١٢٤، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩٧م، والتبصير في الدين للإسفراييني، صـ٣٧، ونشأة الفكر الفلسفي= =في الإسلام، على سامي النشار، جـ١، صـ٤٢٣، ط٩، دار المعارف القاهرة، والملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، صـ١٢٤.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، صـ٤٤، تعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م، ط٧.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبدالجبار، جـ٦ (الإرادة)، صـ٤، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة مصر، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار، صـ٤٦٧، جـ١.

والمراد يسمى إرادة في اللغة: يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مرادي، ويقال أن الله مريد لأن يقيم القيامة أي قد حكم بذلك[١].

وقال أن الباري -تعالى- ليس موصوفًا بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعًا في أفعاله؛ فالمراد بذلك: أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريدًا لأفعال العباد؛ فالمعنى: أنه آمر بها أو ناه عنها، وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الإرادة[٢].

فالإرادة عنده في جانب الله -تعالى- على ثلاثة معانٍ :

١ - بصدد الخلق أو التكوين.

٢ - وفي جانب العباد بمعنى: آمر بها أو ناه عنها، والفعل واقع من العبد لا من الله (وفقًا لنظرية المعتزلة في حرية إرادة الإنسان).

٣ - بصدد الأفعال الآلهية المستقبلية: فإذا وصف الله - تعالى - بأنه مريد؛ فمعناه : أنه حاكم بذلك مخبر به ، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل ؛ فمعناه : أنه عالم بذلك [٣].

وقال ضرار بن عمرو في إرادة الله تعالى: أنها على وجهين: الإرادة هي المراد، وهي خلقُ له، والخلق هو المخلوق، وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته؛ وإرادته الثانية: هي الأمر بالطاعة وهي غير الطاعة.

وحكى عن حفص الفرد وبشر المريسى: أنهما قالا في إرادة الله سبحانه: أنها صفة فعل، وهي الأمر من الله بالطاعة، وصفة ذات واقعة على كل شيء من فِعله وفعل خلقه[٤].

---

[١] المغني، جـ٦، القاضي عبدالجبار، صـ٤.

[٢] الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، صـ٤٨.

[٣] في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، جـ١، صـ٢٢٣.

[٤] المغني، للقاضي عبدالجبار، جـ٦، صـ٥، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن الأشعري، صـ١٧٨، جـ٢، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م. مطبعة السعادة بمصر.

فالحاصل اتفاق المعتزلة بأسرها على أن الإرادة من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر: فإنه زعم أن الله –سبحانه– لم يزل مريدًا لطاعته دون معصيته، وذلك؛ لأن الإرادة يوصف الباري –سبحانه– بها وبضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره ... [١].

ويرى القاضي عبدالجبار –والذي يمثل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص قبل أن يختلط بالتشيع–: أن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح؛ فتجب لا محالة، وكونه –تعالى– عدلًا يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة. فالإرادة: هي ما يوجب كون الذات مريدًا، والكراهة: ما يوجب كونه كارهًا، والمريد وحده هو المختص بالصفة؛ لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه[٢].

وقد انفرد النجار والكعبي –من المعتزلة– برأي مخالف لجمهور المعتزلة. أما الكعبي (عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي) المعروف بأبي القاسم الكعبي. فقد زعم أن الله –تعالى– لا إرادة له، وأن علمه يغني عن إرادته؛ لأن معلومه كان لا محالة قصده، أو لم يقصده، وهذا القول منه يوجب نفي القدرة وكونه قادرًا، ولكن هذا القول يبطله الشاهد: فإن القادر منا قد يقدر على شيء باستطاعة عرفية ولا يكون مقدوره واقعًا حتى يقصد فعله ويريده[٣].

وأما النجار (الحسين بن محمد النجار) قال: أن معنى كونه مريدًا أنه غير مستكره ولا مغلوب. وقال القاضي: ذهبت النجارية إلى أنه –تعالى– مريد لذاته؛ فهي من صفات الذات، وقال: إن الله لم يزل مريدًا أن يكون ما علم أنه يكون، وأن يكون ما علم أنه لا

---

(١) مقالات الإسلاميين، جـ٢، صـ١٧٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، صـ٤٣٢، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٨٤هـ– ١٩٦٥م، والمغني، جـ٦، صـ٥.

(٣) التصير في الدين، للإسفراييني، صـ٥٢، وتحفة المريد للبيجوري، صـ٧٨.

يكون بنفسه لا بإرادة، بل بمعنى أنه لم يزل غير آبٍ ولا مكره[١].

فالإرادة -كما هو واضح عند النجار- أمر عدمي سلبي؛ فهذا ليس تفسيرًا للإرادة بقدر ما هو نفي لها، ذلك؛ لأنه تعريف لا يفيد من حقيقتها شيئًا[٢].

٢- مذهب أهل السنة والجماعة:

ذهب أهل الحق إلى أن الباري تعالى مريد على الحقيقة، وليس معنى كونه مريدًا إلا قيام الإرادة بذاته، فمن اتصف بهذه الصفة يسمى مريدًا. وصفة الإرادة تمثل لدى الأشاعرة إحدى الدعامات الهامة لقضيتهم الكبرى في استناد الأشياء كلها إلى الله ﷻ المختار ابتداءً وبلا واسطة.

وقيل في تعريفها: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم:

المكنـــــات المتقـــــابلات وجودنـــــا والعـــــدم صـــــفات
أزمنـــــة أمكنـــــة جهـــــات كـــــذا المقـــــادير روى الثقـــــات[٣]

وقد ذكر الشيخ عبدالقادر السنندجي: "أن الإرادة صفة وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى، يخصص بها الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الأمور المتقابلة، والإرادة والمشيئة بمعنى واحد"[٤].

ويقول الإمام الغزالي: "إرادته قائمة بذاته في جملة صفاته، لم يزل كذلك موصوفًا بها، مريدًا في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها؛ فوجدت في أوقاتها كما أراده في أزله من

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، جـ٢، صـ١٧٧، والملل والنحل، جـ١، صـ٧٥، والمغني، جـ٦، صـ٤، وتحفة المريد للبيجوري، صـ٧٨.

(٢) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، صـ٣٢٢، ط١، ١٩٨٠، دار المعارف.

(٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري، صـ٧٧.

(٤) تقريب المرام: للشيخ عبدالقادر بن محمد السنندجي، في شرح تهذيب الكلام للإمام التفتازاني، جـ١، صـ٢٢٨، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

غير تقدم، ولا تأخر، ولا تبدل، ولا تغير وفق علمه وإرادته"(١).

ويقرر الرازي مفهوم الإرادة بكونها صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ومن غير تكوين(٢).

والآمدي عرفها بقوله: "عبارة عن معنى من شأنه أن يتخصص به كل واحد من الجائزين بدلًا عن الآخر، وما لا يكون كذلك فغير خارج عن القصد، والتمني، والشهوة، والميل، والعزم، وليس إرادة على التحقيق"(٣).

وعرفها سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد بقوله: "أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك، لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل، ولا لزوم لكون متعلق كل من الإرادة والكراهة قد يكون إرادة وكراهة"(٤).

وقد عرف الشيخ السنوسي- من علماء الأشاعرة المتأخرين- الإرادة بقوله: "صفة يترجح بها وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله، وهي قصد الفاعل إلى وقوع ذلك الجائز دون مقابله".

بمعنى: أنه تعالى فاعل مختار موجد للفعل بلا واسطة للذوات الحادثة، وبدون إيجاب مراعاة المصلحة(٥).

---

(١) كتاب الأربعين في أصول الدين، للإمام الغزالي، صـ٩، دار الجيل بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، صـ١٧٥، جـ٣، تحقيق أحمد حجازي السقا، منشورات الشريف الرضي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، بيروت.

(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي، صـ٤٦٣، تحقيق أحمد محمد المهدي، جـ٢، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، وشرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، ت. السيد الجرجاني، جـ٨، حاشيتا السيالكوتي والجلبي، صـ٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

(٤) شرح المقاصد للإمام سعد الدين التفتازاني، صـ٣٣٧، تحقيق عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، جـ٢، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

(٥) شرح كتاب الجزائرية للشيخ العلامة المحقق أبي عبدالله السنوسي، مخطوط محقق، لوحة ١٩.

وقد اعتبر الشيخ السنوسي أن التصديق بالإرادة شرط عقلي للتصديق بالقدرة[١].

أما المدرسة الماتريدية: فهي الجناح الثاني لفكر أهل السنة والجماعة، وتمثل الجانب العقائدي للمذهب الحنفي الماتريدي، والذي ينتسب إليه اليوم أكثر من خمسين بالمائة من سكان العالم الإسلامي. وقد أسس هذه المدرسة الإمام أبو حنيفة النعمان، وأبو منصور الماتريدي (والذي ولد تقريبًا بعد مائة عام من وفاة الإمام أبي حنيفة)، وأبو الحسن الأشعري الذي تبنى العقيدة السنية الرسمية بعد مرور الثلث الأخير من عمره. فقد استطاعوا بمرور الزمن أن يشكلوا مدرسة كلامية سنية انتسب إليها أكثر من التسعين بالمائة من مسلمي العالم الإسلامي[٢].

وقد كان للإمام أبي حنيفة إسهاماته العقدية في كتبه والتي خصصها لذلك، مثل كتاب: "الفقه الأكبر"، و"العالم والمتعلم". وكان من آرائه الكلامية في الإرادة الإلهية: أنها من الصفات الذاتية، ويقصد بها صفات المعاني: كالعلم، والقدرة، والحياة ...

وقد عرف الإرادة والمشيئة فقال: "وكذلك الإرادة والمشيئة فينا هي ميل الحيّ إلى الشيء، أو إلى ما يلائمه، ويناسبه، فإن الحيّ منا مائل إلى ما يجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرة، وهو محتاج إلى ما يريده ومفتقر إليه، يزداد بوجوده، وينقص بعدمه ... .

والإرادة الإلهية صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع في أحد الأوقات مع استواء نسبة القدرة إلى جميع الممكنات"[٣].

وهكذا تتفق آراء الأشاعرة والماتريدية على أن الإرادة صفة ذات، بينما جمهور المعتزلة يقرون بكونها صفة فعل؛ وهذا هو موطن الخلاف بينهم فيما استتبع ذلك من مسائل عقدية تتعلق بصفة الإرادة كما سيتضح ذلك بالبحث لاحقًا إن شاء الله تعالى.

---

(١) تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، تصنيف سعيد عبداللطيف فوده، صـ٣١، بهامشه.

(٢) كتاب التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق د. بكر طوبال أوغلى، ود. محمد آروشي، صـ٩-١٢، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد استنابول، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م. بتصرف.

(٣) شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، شرح الإمام الملا على القاري الحنفي، تحقيق: على محمد دندل، صـ٣٣، ٣٩، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.

٣- مفهوم الإرادة عند الفلاسفة المسلمين:

أما مفهوم الإرادة عند الفلاسفة المسلمين كثيرًا ما يرتبط بمسألة العلم الإلهي والعناية الإلهية، وهذا ما نجده كثيرًا خاصة عند المعلم الثاني (الفارابي)، والشيخ الرئيس (ابن سينا).

فالفارابي يفرق بين الإرادة والاختيار، فالإرادة: هي التروع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيل، والاختيار: هو التروع عن روية ومنطق، والأول في سائر الحيوان، والثاني في الإنسان خاصة.

والإرادة أعم من الاختيار؛ فإن كل اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختيارًا، والإرادة عنده قوة روحية نزوعية لا عضوية[١].

وقال: "فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه"[٢].

وهذا هو "ابن سينا" أيضًا يربط الإرادة بالعناية، فيقول في الإشارات: "فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتي يكون على أحسن نظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به؛ فيكون الموجود وفق المعلوم من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق؛ فعلم الأول منبع لفيضان الخير في الكل"[٣].

ويربط ابن سينا بين صفة الإرادة وصفة العلم: فالله مريد؛ لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود.

---

(١) راجع: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، صـ١٠٥، ١٩٨٦م، القاهرة، دار المشرق بيروت، تعليق د. ألبير نصري نادر، لبنان، ط٦.

(٢) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، زينب عفيفي، صـ٣٩٥، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

(٣) الإشارات والتنبيهات، لأبي على بن سينا، ص ٢٩٩، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، ١٩٨٥م.

فإرادته –تعالى– وإن كانت بادية في علمه الذي هو علة الوجود، وبالتالي في صدور الموجودات عنه– فإنها ليست عبارة عن القصد. فالحق في معنى كونه مريدًا: أنه –سبحانه– يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنًا مستفيضًا، وهو خير غير مناف لذات المبدأ الأول. فعلم المبدأ بفيضانه عنه، وأنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه[١].

وأكتفي بهذا القدر من التعريفات، وانتقل إلى مسألة خلافية أخرى، وهي الإرادة الإلهية (هل هي قديمة أم حادثة؟).

---

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لفخر الدين الرازي، جـ٢ في شرح إرادته تعالى، صـ٤٩١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن– ط١، ١٣٤٣هـ، والاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، د. مرفت عزت بالي، صـ٤٢١، دار الجيل بيروت، ط١، ١٤١٤هـ–١٩٩٤م.

الفصـــل الأول

الإرادة الإلهيــة بـين القـدم والحــدوث

اختلف المتكلمون في صفة الإرادة الإلهية (أهي أزلية قديمة أم حادثة؟):

١- فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى القول بـــ : أنَّ الله – تعالى – مريد بإرادة حادثة مخلوق، وإرادته ليست في محل حتى لا يكون الله – سبحانه – محلًا للحوادث. وقد قيل: أن "العلاف" أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون[١]، وذلك؛ لكونه يفرق بين أمر التكوين وأمر التكليف، فأمر الله وإرادته في التكوين لا في محل، ذلك أن المحل أو الموضوع في حال العدم لم يتكون بعد، وذلك أمره أو كلامه فيما يتصل بالإحداث أو الخلق. أما إذا أمر مخلوقين بالصلاة، أو الزكاة، أو بأي أمر تكليفي شرعي؛ فإن المأمور هنا قائم موجود، ومن ثَمْ فإرادته هنا في محل. والإرادة عنده غير المراد، وإرادته للشيء غير الشيء؛ لأن المراد هو الموضوع أو المحل: فإرادته للإيمان ليست بخلق له[٢].

وهنا يحل أبو الهذيل المسألة بتصوره لإرادتين: إرادة قديمة هي الذات (وهذه الإرادة هي من صفات الذات)، وإرادة حادثة تتعلق بالمحدثات (وهذه الإرادة هي من صفات الفعل). فالإرادة الحادثة لها معنى واحد هو الخلق أو كلمة التكوين؛ لأنه إذا وجدت الإرادة في محل أزلًا غير الذات؛ تعددت الصفات، وتعددت الذات، وهذا محال. ولذلك أنكر العلاف قدم الإرادة المتصلة بالمرادات، أو كلمة "كن" التي تنتج خلالها الموجودات. إن غاية العلاف من ذلك إنكار المذهب الحلولي بين كلمة الخلق وبين الخلق نفسه، فهو تمييز مطلق بين كل فعل إلهي، وما يصدر عن هذا الفعل من أثر، لذا قال: إنّ

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، صـ٤٥، وفي علم الكلام، جـ١، صـ١٩٤.

(٢) مقالات الإسلاميين، جـ١، صـ٢٦٦، والملل والنحل، جـ١، صـ٤٥، وفي علم الكلام، جـ١، صـ١٩٥.

إرادة الله -تعالى- غير المراد[١].

وكانت غاية العلاف من هذا الكلام إثبات التتريه المطلق إلى أقصى مداه لله تعالى.

وقال القاضي عبدالجبار: "إنّه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل"[٢]. وقد ذكر: أن سبب قول المعتزلة بأن إرادة الله محدثة موجودة لا في محل -ما ظنوه من أن القول بإرادة قديمة لله -تعالى- سيؤدي إلى تجويز التغير عليه؛ لأن الموجودات تتعلق بالإرادة، وهي متجددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمة؛ لوقع التغير في ذات الله سبحانه[٣]. ثم تصدى القاضي عبدالجبار للرد على من قال بإرادة قديمة لله -تعالى- من الأشاعرة، وكذلك النجارية (الحسين بن محمد النجار) من المعتزلة القائلين بأنه -تعالى- مريد لذاته.

١ - أما الرد على النجار: فقد رأى النجار أنه تعالى مريدٌ لذاته، ولو كان كذلك؛ لوجب أن يكون مريدًا لجميع المرادات؛ لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، كالعلم، فما أراده الله -تعالى- يجب حصوله سواء كان من فِعْلِه أو من فِعْلِ غيره، وإلا اقتضى الضعف والعجز[٤].

٢ - كذلك يقتضي هذا القول: أنه كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر مما أوجد؛ لأنه -تعالى- يصح أن يريد أكثر، وإذا صح أن يريده؛ وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده؛ وجب حصوله لا محالة[٥].

٣ - كما رد على ما يقتضيه هذا القول من قدم العالم؛ لأنه -تعالى- إذا كان مريدًا

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، صـ٤٦٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، صـ٤٤٠.

(٣) هامش صـ ٤٤٠ من شرح الأصول الخمسة.

(٤) شرح الأصول الخمسة/ للقاضي عبدالجبار، صـ٤٤١، والمغني له أيضًا، جـ٦ (الإرادة)، صـ١١١.

(٥) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، صـ٤٤٢، والمغني، جـ٦، صـ١١٢.

لذاته؛ صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريده؛ وجب أن يريده؛ وإذًا وجب حصوله لا محالة؛ فيلزم قدم العالم ويقدح في حدوثه[١].

٤ – إنه يلزم على ذلك أن يكون مريدًا لجميع المرادات، كما هو عالم لجميع المعلومات، وقادر كذلك. فأجاب القاضي بـــ: أن الأمر في الإرادة يختلف: فجائز في حقه – تعالى– إرادة الضدين، فيجوز –في رأيه– أن يكون الضدان مرادين؛ إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، فلو كان مريدًا لنفسه؛ لوجب أن يريدهما أو لا يريدهما. فيجب إذا أراد أحدهما دون الآخر– أن يدل ذلك على أنه مريد لا لنفسه[٢].

٥ – إنه لو كان مريد لذاته؛ لكان مريدًا لسائر القبائح، فوجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص، وذلك فاسد[٣]. بالإضافة إلى كلام مطول للقاضي في المغني للرد على النجارية بهذه المسألة لا مجال لحصره هنا[٤].

وهكذا أبطل القاضي قول النجار المستتبع القول بإرادة قديمة؛ حيث يؤدي ذلك – بناءً على رأيه – إلى القول بـــ : أنه مريد لما لا نهاية، وكونه مريدًا لكل مراد، وكونه مريدًا لبعض أولى من بعض.

وقد عقد القاضي فصلًا مستقلًا في المغني للرد على من قال إنه تعالى مريد بإرادة قديمة. فلو كان مريدًا بإرادة قديمة؛ لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلًا لله تعالى؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا فاسد.

وللزم ذلك إما أن يكون القديم –تعالى– مريدًا بإرادة واحدة، أو بإرادات منحصرة، أو بإرادات لا نهاية لها. ولا يصح وجود مريد بإرادات لا نهاية لها؛ لأنه محال،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، صـــ٤٤٢.

(٢) شرح الأصول، صـــ٤٤٣، والمغني، جـــ٦، صـــ١١٩.

(٣) المغني، جـــ٦، صـــ١٣٣، وشرح الأصول، صـــ٤٤٤.

(٤) راجع المغني جـــ٦ بهذا الخصوص من صـــ١١١– ١٣٣.

وإذا كان مريدًا بإرادة واحدة أو بإرادات منحصرة؛ لزم أن تكون مراداته منحصرة، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك، وهذا لا يصح.

فلا يجوز حينئذ أن يكون -تعالى- مريدًا لذاته ولا لمعنى قديم، ولم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث، وهو الإرادة(١).

وما قاله القاضي في إبطال قول النجارية ذكره أيضًا في إبطال القول الثاني في كونه مريدًا بإرادة قديمة(٢).

ثم يدلل على كونه -تعالى- مريدًا بإرادة حادثة، فبعد أن أبطل كونه مريدًا لنفسه، ولا لعلة وبإرادة قديمة؛ فيجب أن يكون مريدًا بإرادة محدثة.

واستدل على ذلك بأدلة عقلية وأخرى نقلية:

١- أما العقلية: أن هذه الإرادة غير حالة في ذات القديم؛ لأن الحلول إنما يصح في المتحيز، والله -تعالى- ليس بمتحيز، ولا تكون حالة في الغير، بل توجد لا في محل، لأنها لو كانت حالة في الغير؛ هذا الغير إما أن يكون حيًا أو جمادًا: فإن كان حيًا؛ لا يجوز، وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى، ولا حالًا في الجماد: إذ لو صح ذلك؛ لصح حلولها في بدن الحي أيضًا، فليس إلا أن الإرادة موجودة لا في محل(٣).

٢- أن هناك من الأفعال ما يريدها وما لا يريدها مع بقاء القدرة في كلا الحالتين، وهذا يوجب كونه مريدًا بإرادة محدثة؛ لأنها التي تختص بأن يراد بها المراد على طريق التفصيل، ولا يصح أن يراد بها كل المرادات، ولو كانت قديمة؛ لوجب كونها من

---

(١) شرح الأصول الخمسة، صـ٤٤٩.

(٢) راجع: المغني، جـ٦، صـ١٣٧- ١٣٩، وراجع ذلك في المحيط بالتكليف في العقائد للقاضي أيضًا، صـ٢٧٠- ٢٧٥ بتصرف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف جـ١، بدون تاريخ.

(٣) شرح الأصول، صـ٤٤٩- ٤٥١.

جنس إرادتنا إذا تعلقت بالمراد على الوجه الذي تعلقت به إرادتنا؛ ولأنه لو كان مريدًا لا لعلة؛ لم يصح أن يريد شيئًا دون شيء، وكل ذلك يبين أنه مريد بإرادة محدثة[١].

٣- من وجوه الاستدلال على كون إرادته حادثة سبحانه في رأي المعتزلة قول القاضي: "إنه إذا ثبت مريدًا، وبطل أن يكون كذلك للنفس، أو لعلة قديمة، ولا للنفس ولا لعلة؛ فليس إلا أنه كذلك لعلة حادثة".

وقال: "وهذه الإرادة لا تكون فيه؛ لأنه ليس محلًا للحوادث، ولا في غيره، وغيره إما فيه حياة، أو لا كالجماد، وهذا لا يصح، فليس إلا أن وجودها لا في محل"[٢].

بخلاف العلم، والقدرة، والحياة لابد من محل؛ لأنه يؤدي إلى خروجه -تعالى- من الصفات التي كونه عليها، كوجود جهل لا يتعلق بحيّ[٣]، ثم استدل بالسمع على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] ؛ فإذا تفيد الاستقبال، وذلك يقتضي كونه مريدًا بعد أن لم يكن.

وقد ذكر القاضي أن الشيخ "أبا علي الجبائي" استدل على أن الإرادة حادثة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

لأنه لا يصح أن يقال: لو شاء أن يؤمن الكفار؛ لآمنوا، فذلك مستحيل فيه، وإنما يقال ذلك إذا صح أن يشاء ذلك منهم، وهذا يوجب كون الإرادة محدثة مقدورة له يصح أن يفعلها، وأن لا يفعلها، وإلا لما كان ذلك مدحًا له، وأن المشيئة هنا هي الإلجاء؛

---

(١) المغني، جـ ٦ ، ص ١٤٢، وشرح الأصول، ص ٤٥٠ - ٤٥٥، وله أدلة فيه كثيرة على هذه المسألة لمن أراد المزيد.

(٢) المحيط بالتكليف في العقائد، للقاضي ، جـ ١ ، ص ٢٧٦ - ٢٧٨ .

(٣) المغني، جـ ٦ ، ص ١٦٧ .

فقد أراد الله منهم ذلك اختيارًا لا على وجه الإلجاء[١].

وآيات أخرى عديدة في المغني كلها تدل – من وجهة نظر القاضي – على أن المشيئة مستقبلة محدثة، وأنها مخالفة لعلمه وقدرته.

فوجب حينئذ أن تكون إرادته غير المراد، وأن يكون مريدًا بإرادة وكارهًا بكراهة[٢].

فالله –تعالى– ليس بملجأ إلى ما خلقه، ولا محمول عليه وأن جميع ما يفعله موقوف على مشيئته واختياره[٣].

ولذا فقد فسر القاضي قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣] بأنه ليس المراد: أنه –تعالى– لم يشأ من الكفار الإيمان والهدى، وإنما المراد: أنهم طلبوا من الله –تعالى– الرجعة إلى الدنيا؛ لكي يفوزوا بالنجاة من النار، أو بمعنى الإلجاء: فكأنه –تعالى– قال: ولو شئنا؛ لألجأنا كل نفس إلى الإيمان والهدى، ولآمنوا عند ذلك لكننا أردنا ذلك على وجه الاختيار، فمتى عصى الواحد، وكفر؛ فليس إلا النار[٤].

٢– أما جمهور أهل السنة والجماعة (أشاعرة وماتريدية): فقد اتفقوا على القول بأزلية الإرادة الإلهية، وذلك بناءً على موقفهم من الصفات الإلهية وصلتها بالذات العلية؛

---

(١) المغني، جـ٦، صـ١٤٣.

(٢) المغني، جـ٦، صـ١٤٧.

(٣) الإلجاء: عرفه "أبو هاشم الجبائي" –من المعتزلة– بأنه هو كل شيء إذا فعل بالقادر؛ خرج من أن يكون يستحق المدح على الفعل لما ألجئ إليه، أو على ألا يفعل ما ألجئ إلى ألا يفعله. والإلجاء والاضطرار واحد في اللغة، وأن الأصل فيه أن يكون محمولًا على الفعل بأمر فعل به؛ ليخرج من أن يكون في حكم المختار للفعل لأغراض مجتمعه تخصه. راجع: المغني، جـ١١ "التكليف"، صـ٣٩٥، ٣٩٦.

(٤) متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار الهمذاني، جـ٢، صـ٥٦١، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث القاهرة، دار النصر للطباعة.

فقالوا في الصفات: "لا هي هو، ولا هي غيره" بمعنى: أنها زائدة على الذات، مخالفين بذلك رأي المعتزلة القائلين بكونها عين الذات.

ومن هنا جاء الاختلاف، وجاء أيضًا الاعتراض من كلا الطرفين (معتزلة وأهل السنة)، ولا مجال للخوض في هذه المسألة؛ حيث أنها ليست مجال البحث هنا. ولكن موطن الخلاف ينحصر في: (هل الصفات الذاتية تختلف عن الصفات الفعلية؟).

فالمعتزلة والأشاعرة يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال، أما الماتريدية فيرفضون ذلك.

يقول الملا على القاري الحنفي في شرحه على الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان: "أعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه، فعند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان، ولم يخلق لفلان، ورزق فلان، ولم يرزق آخر؛ وما لا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم، ولم يقدر، أما الكلام والإرادة مما يجري فيه النفي والإثبات. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، فكانا من صفات الفعل، وكانا حادثين.

وأما الأشاعرة: فالفرق بينهما: أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات: فإنك لو نفيت الحياة؛ يلزم الموت، ولو نفيت القدرة؛ يلزم العجز. وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل: فلو نفيت الإحياء، والإماتة، أو الخلق، أو الرزق؛ لم يلزم منه نقيضه. فعلى هذا الحد لو نفيت الإرادة؛ لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت الكلام؛ لزم الخرس؛ فثبت أنهما من صفات الذات.

وعندنا –أي الماتريدية– أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات: كالقدرة، والعلم، والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من

صفات الفعل: كالرأفة، والسخط، والغضب"[١].

وبناءً على النص السابق: فالمعتزلة اعتبروا الإرادة صفة فعل؛ وبالتالي فهي محدثة، أما الأشاعرة فقد عدوها من صفات الذات؛ ولذا فهي قديمة عندهم، أما الماتريدية فقد رفضوا التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال، فصفات الله جميعها أزلية. يقول أبو منصور الماتريدي: "الأصل أن الله –تعالى– إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل"[٢].

وقال أيضًا: "لا يجوز أن يوصف الله بحادث، ولو جاز ذلك؛ لجاز الوصف بمصلح ومفسد، وخيّر وشرير، وذلك باطل؛ فثبت أن صفته التي هي الفعل هي صفة ذاته"[٣].

والماتريدية[٤] جمعت بين صفات الذات وصفات الفعل في صفة واحدة انفردوا بها، وهي صفة "التكوين"؛ فقالوا: إنها قديمة، وما يترتب عليها حادث، وليس في ذلك تناقض؛ لأن علم الله وقدرته وإرادته صفات تتعلق بالحوادث، فكان ينبغي أن يقال في هذه الصفات إنها حادثة[٥].

---

(١) شرح كتاب الفقه الأكبر، للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، شرح الإمام الملا على القاري الحنفي، ص ٣٣ ، ٣٤ ، طبع دار الكتب العلمية بيروت– لبنان.

(٢) كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروشي، ص ٨٨ ، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد استنابول، ط١، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١ .

(٤) إن الماتريدية تمثل الجانب العقائدي للمذهب الحنفي الماتريدي، وكان الإمام أبو حنيفة النعمان يمثل البداية الأولى لمذهب أهل السنة والجماعة، فكانت مدرسته المدرسة الكلامية الأولى السنية التي وقفت في العراق. (موطن الفرق المختلفة)، ثم جاء بعده الإمام أبو منصور الماتريدي بعد حوالي مائة عام من وفاة الإمام أبي حنيفة، ثم أبو الحسن الأشعري، فشكلوا مدرسة كلامية سنية وسطية مازال لها آثارها واتباعها ومناصروها في كل مكان. انظر: كتاب التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، ص ٧ – ١٢ بتصرف، ونشأة الفكر الفلسفي، للنشار، جـ ١ ، ص ٢٣٤ .

(٥) كتاب التوحيد، للماتريدي، ص ١١٠ .

وقد عرف الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر صفة التكوين بأنها: "صفة أزلية لله تعالى؛ لإطباق العقل والنقل على أنه خالق العالم ومكون له، فالتكوين ثابت له أزلًا وأبدًا؛ والمكون حادث بحدوث التعلق، كما في العلم، والقدرة، وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قِدمها قِدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة"[١].

وقد أخذوا صفة التكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] فصفة التكوين في قوله: "كن"، وعبر عن المكون بقوله "فيكون"، وهو لفظ مرادف للاختراع، والإيجاد، والخلق، معبر عن معنى شيء معدوم ثم وجد، وهي صفة تقتضي عند حصول الأثر، فالتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه، ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد. والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه والقدرة والإرادة مجموعين هما للذات، يتعلقان بوجود الأثر وتخصيصه، ولا حاجة معهما إلى صفة أخرى. وتأثير القدرة في وجود المقدور تأثير على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب، وإلا لم يكن قادرًا مختارًا[٢].

ولقد اختار الإمام كون الإرادة صفة زائدة وجودية ذات إضافة قائمة به تعالى؛ لأنه مختار، والفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة، وزائدة على الذات وقديمة؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وشاملة لجميع الكائنات...[٣].

ولذا قال الإمام في القضاء والقدر: "وكان الله عالمًا في الأزل وبالأشياء قبل كونها،

---

(١) كتاب الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة النعمان، ص ٤٤ .

(٢) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، للعلامة الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة، ص ٤٢ ، ٤٣، ط١، دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر آباد الدكن لسنة ١٣٢٣هـ، وكتاب التوحيد للماتريدي، ص ١١٠- ١١٣.

(٣) الفقه الأكبر، ص ٨٨ ، وراجع: إشارات المرام من عبارات الإمام، تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري، ص ١٥٤ ، تحقيق وتعليق يوسف عبدالرازق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته، وعلمه، وقضائه، وقدره، وكتبه في اللوح المحفوظ. والقضاء بمعنى الخلق، والقدر هو جعل كل شيء على ما هو عليه؛ فالقدرة هي الإرادة قبل الحدوث، والله أراد الأشياء في الأزل أن توجد بقدرته في زمن محدد، فالله عالم في الأزل بالأشياء، مريد في الأزل لأشياء، ثم قضاها، أي: أتمها، وفعلها"(١).

ثم تتفق الأشاعرة مع الماتريدية في القول بقدم سائر صفاته – سبحانه – ومنها صفة الإرادة التي نحن بصدد الحديث عنها في هذا البحث.

فالإمام الأشعري في كتابه "اللمع" يقدم الدليل العقلي على قدم الإرادة لله تعالى بقوله: "لأنها لو كانت محدثة؛ لكانت لا تخلو من أن يكون يحدثها في نفسه، أو في غيره، أو قائمة بنفسها.

فيستحيل أن يحدثها في نفسه؛ لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها؛ لأنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، كما لا يجوز أن يحدث علمًا وقدرة قائمين بأنفسهما، ويستحيل أن يحدثها في غيره؛ لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدًا بإرادة الله تعالى. فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة– صح أنها قديمة، وأن الله لم يزل مريدًا بها"(٢).

فالله عنده فَعَّالٌ لما يريد، وهي صفة ذات؛ إذ يستحيل أن يكون الباري موصوفًا بضد الإرادة من عجز، أو جهل، أو سهو. وإذا بطل وصف الله بضد الإرادة؛ فثبت له الإرادة، وأنه ﷻ لم يزل مريدًا؛ وبالتالي فصفة الإرادة قديمة(٣).

---

(١) إشارات المرام، للبياضي، صـ٢٦٥، ونشأة الفكر الفلسفي للنشار، جـ١، صـ٢٣٩. وكتاب التوحيد للماتريدي، صـ١٥، ١٦، ط القاهرة، ١٩٢٣م.

(٢) كتاب اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام أبي الحسن الأشعري، صـ٤٨، تعليق: حمودة غرابة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤٣١هـ– ٢٠١٠م، الشركة الدولية للطباعة.

(٣) في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، جـ٢، صـ٦١.

وهذا هو الشهرستاني يستفيض في تناول هذه المسألة في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"، فقال: "إن الإرادة أزلية؛ فهي سابقة على المراد ذاتًا ووجودًا، ومقارنة لحال التجدد تعلقًا وتخصيصًا، والعلم يتبع الواقع ولا يوقع، والقدرة توقع المقدور ولا تخصص، والإرادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم، والصفة أزلية سابقة، والمراد حادث متأخر، وليس يلزم على ذلك أنه يسمى عزمًا؛ فإن العزم توطين النفس بعد تردد ..." [(١)].

ثم قام بالرد على كلٍّ من: النجار، والنظام، والكعبي، والجاحظ، وغيرهم من رجال المعتزلة في القول بحدوث الإرادة، أو من صوَّرها بمعنى عدمي [(٢)].

واستدل على قدم الإرادة بقوله: "إما أن يكون الربُّ – سبحانه – مريدًا لنفسه أو بإرادة، وإذا تحقق أنه مريد بإرادة؛ فإما أن تكون الإرادة قديمة، وإما أن تكون حادثة، فإن كانت حادثة؛ فلا يخلو إما أن تكون حادثة في ذاته، أو في محل، أو لا في ذاته، ولا في محل. وقد ثبت عدم حدوث الإرادة في ذاته، ويستحيل كون الإرادة في محل، ويكون الرب مريدًا بها؛ فإن المعنى: إذا قام بمحل؛ وصف المحل به؛ إذ لا معنى للقيام به إلا وصفه به، وحينئذ لا يوصف غيره به؛ إذ من المحال وصف الشيئين بمعنى واحد قام بأحدهما دون الثاني.

ويستحيل كون الإرادة لا في محل؛ فإن الإرادة من جملة المعاني والأعراض، واحتياج الأعراض إلى المحل صفة ذاتية لها. ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي، ولو لم تحل في محل؛ لكانت قائمة بذاتها، والقائم بالذات قابل للمعنى، فحينئذٍ تكون الإرادة

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، للإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، صـ١٣٨، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٤م.

(٢) المقام هنا لا يكفي لتفاصيل تلك المسألة كما هي عند الشهرستاني، فمن أراد المزيد فليراجع: نهاية الإقدام، صـ١٣٦، وما بعدها.

قابلة للمعنى، ولا يكون فرق بين الجوهر وبين العرض ...". وقد قام الدليل على: أن كل حادث اختص بالوجود دون العدم، وبوقت دون وقت؛ كان المحدث مرادًا، والإرادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية؛ فيستدعي الأمر إرادة أخرى، ويتسلسل الأمر؛ والقول بالتسلسل باطل"[1].

كذلك ذهب الإمام "الباقلاني" إلى مثل هذه الآراء والقول بأن الإرادة من صفات الذات؛ لأنه لا يجوز أن يوصف بضدها[2].

ويقرر أيضًا أن قدرته -تعالى- ليست بعلة، ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له، ولا عن طبع، وكذلك الإرادة القديمة، وإنما يفعل الله بالقدرة والاختيار، وهي إرادة للفعل على التراخي، وليست على طبيعة لوجود المراد[3].

وقد أوضح الشيخ عبدالقادر السنندجي وجه استحالة العلة والطبيعة عن إرادته وفعله تعالى، فقال: إن القائل بذلك يلزم عليه القول بقدم العالم، وقد قام البرهان القاطع على حدوثه شرعًا وعقلًا؛ ولأنه في التعليل يجب اقتران العلة بمعلولها، والطبيعة بمطبوعها، والقائل به كافر بالإجماع، وهناك فرق بين الفاعل بالعلة، والفاعل بالطبع: من كون العلة لا تتوقف على وجود شرط، ولا انتفاء مانع، بل كلما وجدت العلة؛ وجد المعلول، كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع. أما الطبيعة تتوقف على ذلك كالإحراق للنار متوقف على شرط مماسة النار للشيء المحترق، وانتفاء مانع البلل فيه.

ومما يدل على بطلانهما اختلاف أنواع العالم على كثرتها. أما مفعول العلة والطبيعة

---

(1) نهاية الإقدام للشهرستاني، صـ١٣٩، وشرح المواقف للإيجي شرح الجرجاني، جـ٨، صـ٨٥.

(2) التمهيد في الرد على الملحدة، والمعطلة، والرافضة، والخوارج، والمعتزلة، للإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، صـ٤٩، تعليق محمود محمد الخضيري، ومحمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م.

(3) التمهيد للباقلاني، صـ٥٣.

لا يختلف، ويشتركان في عدم الاختيار، وأيضًا القول بقدم العالم، وتكذيب القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨][١].

ولذا قال الشيخ السنندجي: "إن قدم الإرادة لا يوجب قدم المراد، أي: لا يوجب وجوده في الأزل؛ فإن وجوده إنما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الإرادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال. ومعنى (كونه مرادًا في الأزل): أنه أراد الله -تعالى- في الأزل إيجاده وإحداثه في وقته بتأثير القدرة فيه في ذلك الوقت"[٢].

ومن هنا كان الارتباط الشديد بين القدرة، والإرادة، والعلم بالنسبة للذات العلية (سبحانه).

ولذا كان تعلق صفة الإرادة -كالقدرة- بالأمور الممكنة الجائزة عقلًا، أما الأمور الواجبة والمستحيلة فلا تتعلق بها الإرادة، ويقول الشيخ السنندجي عن وظيفة هذه الصفة: "بها يتخصص أحد طرفي المقدور بالوقوع، وتعلقها بأحد الطرفين لذاتها، لا بتعلق آخر ليتسلسل؛ فإن ذاتها تقتضي التعلق بالراجح في علم الفاعل أيًّا كان، ولا إيجاب؛ لأن الإيجاب هو أن لا يكون فعل الفاعل بهذه الصفة، وهذه الصفة لابد منها، وإلا لم يكن قادرًا على الحوادث"[٣].

<u>وللإرادة تعلقان:</u>

أ - صلوحي قديم: وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن.

ب- تنجيزي قديم: وهو تخصيصها في الأزل الممكن بما سيوجد عليه[٤].

---

(١) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، للشيخ عبدالقادر بن محمد بن سعيد بن أحمد السنندجي، شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، جـ١، صـ٧٢، ٨٧.

(٢) المرجع السابق، صـ٢٢٩.

(٣) تقريب المرام، للشيخ السنندجي، صـ٢٢٨.

(٤) تقريب المرام، للشيخ السنندجي، هامش صـ٢٢٨، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، صـ٨٧، الإدارة المركزية للمعاهد الأزهرية، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

ويرى الشيخ البيجوري: أن تعلقات القدرة، والإرادة، والعلم مترتبة عند أهل الحق باعتبار التعقل فقط: فيتعقل أولًا تعلق العلم، ثم تعلق الإرادة، ثم تعلق القدرة؛ فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج؛ لأنها قديمة، والقديم لا ترتيب فيه خارجًا، وإلا لزم أن المتأخر حادث[١].

وإمام الحرمين (الجويني) يذهب إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بقدم الإرادة الإلهية، فيقول: "الصانع –تعالى– لم يزل مريدًا في أزله لما سيكون فيما لا يزال، وكونه مريدًا عين إرادته ... فإن الإرادة لو كانت حادثة؛ لافتقرت إلى إرادة لها بها تختص، وإذا استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص؛ لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص"[٢].

مثل هذا الرأي، وهذا الاستدلال نُقِلَ عن الإمام الغزالي، والإمام الرازي كذلك؛ لأن هذا إما يؤدي إلى تسلسل الأمر إلى غير نهاية، أو إيجاد العالم بغير إرادة، وكلاهما محال[٣].

وقد زاد الرازي لإبطال قول المعتزلة بالإرادة الحادثة لا في محل وجوهًا، وهي:

الأول: أن تلك الإرادة لو كانت حادثة، لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى، ولزم التسلسل؛ وهو محال.

الثاني: أن تلك الإرادة إذا وجدت لا في محل، وذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية، وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية؛ فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله –

---

(١) تحفة المريد للبيجوري، صـ١٠٠.

(٢) هوامش على العقيدة النظامية، لإمام الحرمين الجويني، ت: محمد عبدالفضيل القوصي، صـ١٧٨، ط٢، مكتبة الإيمان، مطبعة المدني بمصر ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٦م، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، صـ٢٥، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ– ١٩٩٢م.

(٣) انظر: قواعد العقائد في إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، تقديم رضوان السيد، صـ٨١، دار إقرأ للنشر، ط٢، ١٤٠٥هـ– ١٩٨٥م. وأصول الدين (معالم أصول الدين)، لفخر الدين الرازي، صـ٦٣، مراجعة طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م.

تعالى– أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى؛ وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء في صفة المريدية، وهو محال؛ ولأنه يصير –تعالى– قيد عدمي، فلا يصلح للتأثير في هذا الترجيح.

الثالث: أن تلك الإرادة لما أوجبت المريدية لله تعالى؛ فقد حدث لله –تعالى– صفة المريدية، وقد دللنا على أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال[1].

ويتابع الآمدي رجال مذهبه، ويتمسك بالقول بعدم الإرادة، ويشدد النكير على المعتزلة والفلاسفة وكل من قال بحدوث الإرادة، ويرد عليهم مؤكدًا أن قدم الإرادة لا يستلزم بالضرورة قدم المخصص بها[2].

أما عن موقف كلٍ من: "ابن حزم الظاهري" و "ابن رشد": فكانا لهما موقفٌ مخالفٌ عن جمهور الأشاعرة والماتريدية. أما عن "ابن رشد" (فيلسوف قرطبة) فقد اُتهم بأنه ينكر صفة الإرادة لله تعالى، والحقيقة أنه لم ينكر ذلك، وإنما رفض المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة، فالله يخلق الشيء الذي يريده؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة[3].

فقد أكد ابن رشد على ضرورة صدور الشيء عن الفاعل العالم، وأن يكون مريدًا له، وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا، وكذلك اعتقد أنها قديمة. ولكن الذي لم يوافق فيه الأشاعرة أن يقال: أنه تعالى مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة، فقد اعتبرها بدعة، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور، وقد رأى أنه ينبغي عدم الخوض في هذا الأمر، أو التصريح به للجمهور؛ إذ يفضي ذلك إلى الشك والريبة مثلما انتهى إليه

---

(1) أصول الدين للرازي، صـ٦٣. وشرح المواقف، جـ٨، صـ٩٧، المرصد الرابع، المقصد الخامس.

(2) غاية المرام في علم الكلام، صـ٦٠، للعلامة سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق على وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م. وأبكار الأفكار، جـ٢، صـ٤٧.

(3) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، مقدمة الكتاب للدكتور محمود قاسم، صـ٦١، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م.

الأشعرية، ولا كما قال المعتزلة، وقاسوا الغائب على الشاهد. ولكن عالج الأمر بقوله: "إنه –تعالى– مريد للحادثات بإرادة قديمة، وإنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه"(١).

أما عن ابن حزم الظاهري: فكان له موقفٌ خاصٌ به، وموقفه هذا ليس مُنْصَبًا على صفة الإرادة فقط، بل على سائر صفاته تعالى، حيث إن أبا محمد الظاهري رفض إطلاق لفظ الصفات لله تعالى ﷻ، وقال لا يجوز إطلاقه عليه تعالى؛ لأنه تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات، فإنه تعالى لم ينص على أنه مريد ولا على أن له إرادة(٢).

بل اعتبر إطلاق لفظ الصفات بدعة منكرة مستدلًا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣].

وأن الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصًا، أو عن رسوله ﷺ، أو صح إجماع الأمة عليه، وماعدا ذلك فهو بدعة(٣).

وإن قيل: لله إرادة لم تزل؛ لكان المراد بنص القرآن الكريم لم يزل كذلك؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

فواضح أن ابن حزم يسوي بين الخلق والإرادة، فالخلق هو المراد كونه من الله تعالى، فهو مراد الله، وهو الإرادة نفسها؛ فلا إرادة لله ﷻ إلا ما خلق(٤).

واكتفي بهذا القدر من مسألة قدم أو حدوث الإرادة الإلهية، والخلاف الذي دار حولها؛ وإلا فالمسألة طويلة، وبحثي هذا لا يكفي لاستيعابها بتفصيلها.

---

(١) مناهج الأدلة، لابن رشد، صـ١٦٢.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الاندلسي الظاهري، جـ١، صـ٣٣١، تحقيق: أبي عبدالرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، ط١، ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٥م، القاهرة.

(٣) المرجع السابق ونفس الصفحة.

(٤) الفصل، جـ١، صـ٣٣٢، والصفات الإلهية بين السلفية والظاهرية (ابن تيمية وابن حزم)، ت: خالد السيوطي، صـ٩٩-١٠١، مؤسسة العلياء للطباعة، ط١، ١٤٣٦هـ– ٢٠١٥م.

والذي أود ذكره هنا: أن هذا الخلاف استتبعه خلاف آخر مترتب عليه، وهو: هل الإرادة الإلهية هي الأمر، والرضا، والمحبة؟ أم إن هناك خلاف وفرق بينها؟، وكذلك: هل الإرادة الإلهية عامة وشاملة لكل شيء في الكون خيره وشره، حسنه وقبحه؟ أم إنها تخص الخير والحسن فقط؟

وهذا ما سوف أتناوله بالتوضيح في الصفحات التالية بإذن الله تعالى.

الفصـل الثانـي

علاقــة الإرادة الإلهيــة بالأمــر والرضــا والمحبــة وإرادة الخــير والشــر

أجمع المتكلمون على أن الإرادة صفة تخصيص وترجيح للممكنات طبقًا لما تقتضيه الحكمة في ذلك؛ إلا أن الأشاعرة قالوا بأن الإرادة صفة ذاتية لله تعالى؛ فالله مريد بذاته فيما لم يزل، وهي صفة قديمة، في حين أن المعتزلة ذهبوا إلى القول: بأن الله -تعالى- مريد بإرادة حادثة مخلوقة؛ لأنها صفة فعل، وإرادته ليست في محل. وبناءً على هذا الموقف كان التباين والافتراق إلى فريقين في العلاقة بين الإرادة، والأمر، والرضا، والمحبة إجمالًا وتفصيلًا.

أما إجمالًا: فمن قال: إنّ الإرادة حادثة؛ لم يجد فرقًا بين هذه الألفاظ، بل هي مترادفة، ولهم تفصيلات في ذلك، ومن اعتقد أن الإرادة قديمة، وجد هناك فرقًا بينها.

وأما تفصيلًا: فقد استتبع هذا الخلاف خلاف آخر، وهو كون الإرادة الإلهية عامة أم خاصة. فالكل أخذ يتصور المسألة من وجهة نظره المنهجية والمذهبية، وحيث إن الناظر في ملك الله -تبارك وتعالى- يجد من الأمور الخيرة والأمور الشريرة الشيء الكثير، والخير والشر أمران متضادان، وتصوّر صدورهما عن واحد بعينه أمر صعب لدى بعض ممّن لم يؤمن بعقيدة سماوية، وكذلك بعض ممّن حكّموا عقولهم في دراسة هذه المشكلة مبالغين في ذلك التحكيم، كما أن تصور إرادة الإله -سبحانه- للخير والشر معًا أمر لم يكن مقبولًا عند بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة والفلاسفة؛ لما يترتب على إرادة الشر من نسبة النقص إلى الباري ﷻ، وهو محال عليه تعالى.

فأما صعوبة تصوُّر صدور الشرِّ عن الله تعالى فقد دفعت بعض الفرق من أصحاب الديانات غير السماوية من نحل وملل أرضية: كالمانوية أتباع ماني، والمزدكية أتباع مزدك، والديصانية أتباع ديصان، وغيرها من الفرق القائلة بالإثنينية. إلى اعتقاد وجود إلهين، أحدهما إله الخير، والآخر إله الشر.

وقد أطلق بعضهم على أحدهما: النور، وعلى الآخر: الظلمة، كما أطلق البعض الآخر على الأول: أهرمن، والثاني: يزدان، أو الشيطان. كل ذلك منهم؛ لتصورهم البشري باستحالة صدور الكثرة عن الواحد[١].

لذا كان تصور إرادة الله -تعالى- للخير والشر معًا محل خلاف بين فرق المسلمين؛ لما يترتب على المشكلة من أمور تمس العقيدة الإسلامية؛ لذلك حاول أطراف النزاع فيها استخدام أقوى ما يمكن من البراهين العقلية والنقلية. في سبيل إفحام الخصوم والانتصار عليهم. وقد جرّت هذه المشكلة أطراف النزاع إلى أمور أخرى على صلة بها، كانت محل نزاع أيضًا بين الفرق المختلفة: كمغايرة الإرادة الإلهية للأمر، والرضا، والمشيئة، أو عدم مغايرتها لها.

ومحل النزاع في المشكلة يتمثل في أن هناك اتجاهين رئيسيين: أولهما ينفي عن الله -تبارك وتعالى- إرادة الشر؛ لما يترتب عليها من أمور محالة على الله تعالى، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة، والفلاسفة، ومن حذا حذوهما.

وثانيهما يثبت لله -تبارك وتعالى- إرادة الشر؛ لعموم إرادته -تعالى- لكل ما يجري في ملكه سبحانه، ويمثل هذا الاتجاه السلف، والصوفية، والأشاعرة، والماتريدية.

وسوف يرتكز كلامي في هذه المسألة على موقف كلٍّ من المعتزلة وأهل السنة؛ لضيق المقام هنا.

---

(١) راجع في ذلك وغيره الملل والنحل للشهرستاني، الأجزاء الثلاثة.

المبحـــث الأول

علاقــة الإرادة بالأمـر والرضـا والمحبـة عنـد المعتزلــة

لقد ألقى المعتزلة بثقلهم الفكري وراء مفهوم "العدل" وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، فالعدل عندهم أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن الأحدية (التوحيد) أهم وصف للذات الإلهية. والعدل الإلهي يتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله تعالى- وفقًا لرأي المعتزلة- العدل المطلق[١].

لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله -تعالى- من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله، إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعني بالعالم؛ وذلك لأن العدل هو أسمى الفضائل، بل هو أهم صفات الفعل الإلهي، وخاصة في مجال علاقة الله -تعالى- بالإنسان، وباقي أصول المعتزلة متفرعة عنه ومندرجة تحته[٢].

<u>والمعتزلة نظروا إلى الإرادة من جهتين:</u>

الجهة الأولى: وهي تعلق الإرادة بفعل الله -سبحانه- في ذاته، فيجب أن تكون جميع أفعاله مراده له؛ لأن عدم وجوده يقتضي فيه العجز، والنقص، أو الضعف، وهذا كله مُنَزَّه عنه تعالى.

والجهة الثانية: وهي جهة تعلقها بفعل غيره من عباده، فإنها تتعلق ببعضها على سبيل الوجوب والفرض كالعبادات، وبعضها على سبيل الندب والنافلة؛ أما المباح والمعاصي فلا تتعلق بهما الإرادة الإلهية؛ لأنه لا يجوز أن يريدها الله -تعالى- حيث لا غرض له في ذلك، والمعاصي يكرهها جميعها؛ فلا يجب أن تتعلق بها الإرادة. أما ما يقع في الأرض من فعل غير المكلفين فلا يحبها الله، ولا يكرهها، ومن هنا فلا تتعلق بها الإرادة

---

(١) المغني، للقاضي عبدالجبار، جـ ٦ ، ص ٤٩ .

(٢) في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، جـ١، ص١٤٢، ونشأة الفكر الفلسفي، للنشار، جـ١، ص٤٣٣.

كذلك؛ لأنه وإن وقع منهم القبيح؛ فلا فائدة من كراهته لها، وذلك كفعل الساهي، والبهيمة، والصبي، والمجنون، ومن يجري مجراهم[١].

وهذا الكلام مبني على مدى تمسكهم بأصولهم المذهبية حيث إن معنى العدل عندهم: (هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة)، ويحدده القاضي عبدالجبار: (إنّه –تعالى– عدل، المراد به: أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه)[٢].

وبناءً على هذا الكلام فقد رأوا: أنه لا فرق بين الإرادة وبين الأمر، والمحبة، والرضا، والاختيار، فكلها ألفاظ مترادفة.

قال القاضي عبدالجبار: "إن المحبة، والرضا، والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه –تعالى– أراد منا فعله؛ يحبه، ويرضاه، ويختاره لنا، ويشاؤه، وما لا يريده ثبت أنه يكرهه، ويسخطه، ويبغضه"[٣].

ويقول في موضع آخر: "متى أراد الشيء؛ أحبه، ومتى أحبه؛ أراده، ولو كان أحدهما غير الآخر؛ لامتنع كونه محبًا لما لا يريد، أو مريدًا لما لا يحب على بعض الوجوه. ألا ترى أن كونه مريدًا لما لم يكن كونه عالمًا لم يمتنع أن يعلم ما لا يريد، وإن لم يصح أن يريد ما لا يعلم ولا يعتقد، من حيث كان لا يصح أن يريد إلا وهو عالم، كما لا يصح كونه قادرًا إلا وهو حي، ولا يصح أن يقال أن المحبة غير الإرادة؛ لأن كل واحد منهما يحتاج إلى صاحبه، ولأن ذلك يؤدي إلى فساد طريق العلم بكونهما غيرين ..."[٤].

ويقول أيضًا: "فكل من جازت عليه الإرادة جازت عليه المحبة، وإنه –تعالى– إذا

---

(١) راجع: المغني، جـ٦، صـ٥، ٦، والمحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار، صـ٢٨٦– ٢٨٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، صـ١٣٢، وصـ٣٠١.

(٣) المغني، جـ٦، صـ٦، وصـ٢١٦.

(٤) المغني، صـ٥١ وما بعدها.

صح كونه مريدًا؛ فيجب كونه محبًا، وكل ما صح أن يريده؛ صح أنه يحبه"[١].

وأما الرضا: فهو إرادة الشيء، ولا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد؛ ولذلك يقال فيه تعالى: إنه راضٍ بالإيمان إذا وقع من زيد.

وقد نقل القاضي عن "أبي هاشم الجبائي": أن الرضا بالفعل يخالفه الرضا عن الفاعل، وأنه –تعالى– يرضى عن الفاعل، ويسخط بعض أفعاله كالصغير من الأنبياء، وقد يرضى بعض أفعاله، ويكون ساخطًا عليه. ويعلل القاضي هذا القول بقوله: "لأنه لا يعقل في كونه راضيًا بالفعل إلا أنه وقع بحسب إرادته، ولا يمتنع أن يريد فعلًا منه، ويكره آخر، ويتعلق من جهته، فيكون راضيًا بأحدهما ساخطًا بالآخر ... فلذا يصح كونه –تعالى– راضيًا عن المؤمن، وإن سخط ما فعله من الصغائر"[٢].

فالرضا إذن هو الإرادة– على حد قول القاضي– لأن الإرادة لا تسمى قصدًا إلا والمراد موجود، وكذلك الرضا. وقد أضاف القاضي في "المحيط بالتكليف": "أن الرضا إرادة تتعلق بفعل الغير إذا وقع على ما أراده، وتكون متقدمة، ويجب أن تكون من فعل الراضي بها، ولابد من ثبوت الاختيار فيها[٣].

والاختيار أيضًا إرادة، وإن كان إنما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره، ولو فعل فينا –تعالى– إرادة الشيء، واضطرنا إليها؛ لم يُسم اختيارًا؛ لأن معنى الإيثار بها لا يقع، فالاختيار يستعمل في الفعل المراد متى وقع لا على طريق الإلجاء ... فلا يكون مختارًا للفعل إلا وهو مريد، ولا مريد إلا وهو مختار"[٤].

وكذلك سوى المعتزلة بين الإرادة والأمر؛ فكل ما أراده الله لابد أن يأمر به

---

(١) المرجع السابق، صـ٥٤.

(٢) المغني، جـ٦، صـ٥٥.

(٣) المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، صـ٢٩١.

(٤) المرجع السابق، صـ٢٩٠، والمغني، جـ٦، صـ٥٦، وشرح الأصول الخمسة له أيضًا، صـ٤٦٨.

ويرغب فيه، وكذلك كل ما أمر به فلابد أن يكون مرادًا له ومحبوبًا لديه، ولما سووا بين معنى الإرادة والأمر؛ بنوا على ذلك رأيهم فيما وقع في الأرض من ألوان الكفر والمعاصي، فقالوا: إن الله لا يريد المعاصي والكفر؛ لأنه لم يأمر بها، ولذا فالقبائح والمعاصي التي تقع في العالم ليست مراده لله، وإنما هي على خلاف مراده، ويستدل المعتزلة على مُرَادَفه: الإرادة للأمر بما يقع في عالم الشهادة، وبما يجري حولنا؛ لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده؛ لم يكن القول الواقع من جهته أمرًا(١).

ولذا كان تفسير "النظام" (من معتزلة بغداد) إنّ معنى (كونه مريدًا) ليس على الحقيقة، وإنما معناه أنه كون الشيء وأمر به، فإذا وصف بها الباري في أفعاله؛ فالمراد: أنه خالقها، وحاكم بالشيء مخبر عنه. وقد خالف بذلك معتزلة البصرة في كونه –تعالى– مريدًا على الحقيقة(٢).

والمعتزلة قسموا الإرادة وفقًا لذلك على ضربين:

أحدهما من مقدور الله تعالى، والآخر من مقدور عباده.

فما يريده من مقدوره لابد من وقوعه، وانتفاؤه يقتضي فيه ما لا يجوز عليه تعالى.

أما ما يريده من الموجودات فهو على ضربين أيضًا:

الأول: ما يريده الله على سبيل الإلجاء والاضطرار، وهذا لابد من وقوعه، ولو تخلف وقوعه، لدل ذلك على العجز وعدم القدرة، وذلك كتعلق الإرادة بفعله تعالى، أو بفعل غيره على سبيل الكون والإيجاد(٣).

وهذه الإرادة هي الإرادة الكونية القدرية، وهي أيضًا المشيئة الشاملة لجميع

---

(١) المحيط بالتكليف، صـ٢٨٣– ٢٨٨، والمغني، جـ٦، صـ٢٢٤.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، جـ٢، صـ١٧٤، والملل والنحل، جـ١، صـ٤٨.

(٣) المغني، جـ٦، صـ٢٥٧.

الموجودات، وهي إرادة حتم وجبر، وهي التي أسماها النظّام بإرادة وأمر التكوين[١].

الثاني: ما يريده من عباده على سبيل الطوع والاختيار، نحو: ما أراده الله من المكلفين من أنواع العبادات، وهذا النوع من المرادات يجوز من العبد إتيانه، ويجوز منه الإعراض عنه، وعدم وجود هذا النوع من المرادات لا يقتضي نقصًا في القدرة الإلهية، ولا يشير إلى نوع من العجز أو القهر؛ لأن الإرادة لم تتعلق به على سبيل الإلجاء والاضطرار، وإنما تعلقت به على سبيل الطوع والاختيار، وكذلك لو وقع من العباد ما يكرهه الله تعالى؛ فإنه لا يقضي النقص أو العجز[٢].

وهذا النوع أسماه النظّام بأمر التكليف، وهو الإرادة الشرعية المتناولة جميع الطاعات حدثت أم لم تحدث، وهذا النوع من الإرادة معها تمكين وتفويض للإنسان، ومشيئة من الله تعالى[٣].

وعلى هذا سّوى المعتزلة بين المشيئة والإرادة، وفسروا آيات المشيئة الواردة في القرآن الكريم على أنها مشيئة القهر والاضطرار والجبر، مثل قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ وآخر الآية: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩]. وقوله أيضًا ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقوله ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ [السجدة: ١٣]، يقول الزمخشري (وهو مفسر المعتزلة): "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" على طريق الإلجاء والقسر والاضطرار، ولكننا بنينا

---

(١) راجع المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، صـ٨١، ٨٢، ط٢، دار الشروق القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٢) المغني، جـ٦، صـ٢٥٧.

(٣) المعتزلة/ محمد عمارة، صـ٨١، وقضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، محمد السيد الجليند، صـ٤٤، ط٢، دار العلوم- القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٨١م.

الأمر على الاختيار"[١].

وعلى هذا التفسير صار جميع المعتزلة بتفسير المشيئة (مشيئة الإلجاء والاضطرار)، وليست مشيئة الاختيار، وهذا في نظرهم لا يدل على الضعف او النقص في كمال قدرته تعالى؛ لأن منفعة الإيمان تعود إلى المؤمن نفسه، ولا تعود إلى الله سبحانه[٢].

ﮂﮃﮂﮃﮂﮃ

(١) الكشاف للزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، جــ٣، ٢٢٠، ٢٢١، طبعة دار الريان للتراث، القاهرة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ومثله أيضًا متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، جــ٢، صـــ٥٦١، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث القاهرة، ودار النصر للطباعة.

(٢) قضية الخير والشر، محمد الجليند، صـــ٤٥.

المبحث الثاني
مسألة إرادة الخير والشر عند المعتزلة

لقد ترتب على هذا الموقف السابق للمعتزلة من العلاقة بين الإرادة، والأمر، والرضا، والمحبة، والاختيار، والمشيئة- موقف آخر انفردوا به من بين المتكلمين، ووافقهم في ذلك الفلاسفة المسلمون: كابن سينا، والفارابي، وهو كونهم قصروا الإرادة الإلهية على فعل الخير، والحسن لا غير. تتريهًا للذات العلية من نسبة الشر والقبيح إليه تعالى. وقد توسعوا في ذلك كثيرًا، ودعموا موقفهم بأدلة عقلية ونقلية تساند رأيهم، سأعرضها -بإذن الله- على قدر المستطاع، وكما جاءت في كتبهم.

فقد أجمع المعتزلة على أن الله -تعالى- لا يأمر بالشرور، ولا يرضى عنها، ولا يحبها طبقًا لما هو مقرر عندهم من أن الإرادة تستلزم الرضا، والمحبة، والأمر، وعليه فإن إرادة الشر تستلزم الأمر به والرضا عنه.

"فالنظام" انفرد عن أصحابه بالقول: بأن الله -تعالى- لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري، خلافًا لأصحابه؛ فإنهم قضوا بأنه -تعالى- قادر عليها، لكنه لا يفعلها؛ لأنها قبيحة. ووجهة نظر "النظام" في ذلك: أن القبح صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلًا؛ ففي تجويز وقوع القبيح منه قُبْحٌ أيضًا، فيجب أن يكون مانعًا، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، وإنما يقدر على ما فيه صلاحٌ لعباده. وهذا الكلام عارضه فيه معتزلة البصرة، فقالوا: القادر على العدل يجب أن يكون قادرًا على الظلم، وإن لم يفعله لقبحه[1].

وقد تصدى القاضي عبدالجبار لهذه المسألة، وساق لها الكثير من الأدلة العقلية والنقلية، وذلك لكون المعتزلة أوجبوا على الله -تعالى- وقوع مراده، سواء متعلق بفعله أم بفعل غيره، وإلا كان عدم وقوعه نقصًا في القدرة والعلم، وهذا محال. وذلك من

---

(1) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، صـ٤٧، ٤٨.

مقتضى العدل والحكمة لله تعالى[١].

أولًا: الأدلة العقلية للمعتزلة على عدم إرادة الله تعالى للمعاصي والقبائح[٢]:

الدليل الأول: لقد ساق القاضي عبدالجبار عدد من الأدلة العقلية على عدم إرادة الله تعالى للشر والمعاصي، وقد ذكرها في كتبه العديدة، وقدمها تفصيلًا في كتابه الشهير "المغني". وكان من تلك الأدلة قوله: إن الله –تعالى– قد كلف العبد بأمور، وجعله مع ذلك قادرًا على تأدية ما كلفه به، ثم جعل له، وخلق فيه الشهوة والنفور؛ وكان لابد فيها من الغرض وإلا كان عبثًا، ومحال على الله –تعالى– العبث. وهذا الغرض هو الاغراء بالثواب، وضده لابد فيه من نفور عنه، ولا يجوز في حقه –سبحانه– أن يغرى بالقبائح، وبالتالي لا يكون مريدًا لها، ويكون كارهًا للقبيح.

فالله – تعالى – عالم بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذا حاله؛ لا يختار القبيح بوجه من الوجوه[٣].

أما الذي يدل على أنه –تعالى– عالم بقبح القبيح أنه عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح؛ فيجب أن يكون القديم –تعالى– عالمًا به.

وأما الذي يدل على أنه –تعالى– مستغنٍ عن القبيح أن الله –سبحانه– غني لا تجوز عليه الحاجة أصلًا.

وأما الذي يدل على أنه لا يختار القبيح دلالة الشاهد (إنّ أحدنا إذا علم قبح

---

(١) المحيط بالتكليف، صـ٣٠٠.

(٢) سوف أقوم بعرض هذه الأدلة من كتب القاضي عبدالجبار دون الاعتراضات الواردة عليها، وذلك لكوني أعرضها عند الكلام على أدلة الأشاعرة فلا داعي للتكرار بالبحث.

(٣) المغني، جـ٦، صـ٢٢٠.

الكذب وحسن الصدق؛ فإنه لا يختار الكذب، وما ذلك إلا لعلمه بقبحه، وغناه عنه، وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى؛ فيجب أن لا يختاره البتة؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا[١].

الدليل الثاني: أنه تعالى لو كان مريدًا للقبيح؛ لوجب أن يكون فاعلًا لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله –تعالى– لا يفعل القبيح؛ لأنه عالم بقبحه، ومستغن عنه.

وذلك لأن الحسن والقبح ذاتيان عند المعتزلة بغض النظر عن فاعلهما، بل ذلك يعلم بالاضطرار والمشاهدة عقلًا.

ويقول القاضي: "الأمر بالقبيح قبيح، فيجب في كل ما يؤثر فيه، ويوجبه أن يكون بمثابته في القبح، والذي يؤثر في كون الكلام أمرًا وخبرًا ليس إلا الإرادة"[٢].

الدليل الثالث: مما يدل على أنه –تعالى– لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي هو أنه –تعالى– لو كان مريدًا لها؛ لوجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص، وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة ينفي عن الله الجهل، بدلالة الشاهد: فإن أحدنا متى عُرف عنه ذلك؛ عُدّ حاصلًا على صفة من صفات النقص؛ فيجب مثله في الله تعالى[٣].

الدليل الرابع: أنه سبحانه قد أمر بالعبادات، ورغّب في فعلها والأمر إنما هو لإرادة الآمر من المأمور ما أمر به، ولا يكون أمرًا لإرادة إحداثه، وذلك مثله في الشاهد: فإن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، والقول في النهي كذلك، إذ النهي لا يصير نهيًا إلا بالكراهة، فلو كان مريدًا لها مع أنه نهى عنها؛ لكان يجب أن يكون حاصلًا على

---

(١) شرح الأصول الخمسة، صـ٣٠٢، ٣٠٥، بتصرف، والمحيط بالتكليف، صـ٣٠٠.

(٢) المغني، جـ٦، صـ٢٢١، وشرح الأصول الخمسة، صـ٤٦١.

(٣) راجع: شرح الأصول، صـ٤٦٣، والمغني، جـ٦، صـ٢٢٣.

صفتين ضدين، وذلك محال؛ مما يدل على أنه -تعالى- مريد للطاعات كاره للمعاصي؛ فالمُعَتَبرُ هو الإرادة والكراهة لا الأمر، فالأمر يدل على الإرادة قياسًا على الشاهد(١).

الدليل الخامس: لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي؛ وإلا لوجب أن يكون مختارًا لها؛ لأن الاختيار والإرادة واحد، ولو أراد الله كفر الكافر؛ لكان الكافر مطيعًا بكفره؛ لأنه حينئذ يكون موافقًا به إرادة الله؛ فيكون طاعة. ولأن الإرادة والمراد واحد -عند المعتزلة -فإذا جاز أن يريد القبائح؛ جاز أن يفعل مثلها، وجاز أن يأمر بالقبيح، وينهى عن الحسن، وهذا كله محال(٢).

الدليل السادس: وكذلك لو كان مريدًا للمعاصي؛ لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها؛ لأن المحبة، والرضا، والإرادة واحد.

ثانيًا: الأدلة السمعية على عدم إرادة الله -تعالى- للمعاصي:

فقد أورد المعتزلة أدلة عديدة وشواهد من السمع على نفي القبح، والظلم، والشر عن الله تعالى، فقد نهى الله عنه في آياته المعجزات، وتوعد عليه بالعقاب الأليم؛ وما ذلك إلا لكراهته وسخطه على من يفعله. ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ووجه الاستدلال بها: هو أن قوله "ظلمًا" نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئًا مما وقع عليه اسم الظلم.

وعلى النقيض، مما يدل على أنه مريد للطاعات قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] فاللام لام الغرض والإرادة، فكأنه قال: ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة.

ولقد رد القاضي عبدالجبار على من استدل بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ

(١) المغني، جـ٦، صـ٢٢٥، وشرح الأصول الخمسة، صـ٤٦٥.

(٢) المغني، جـ٦، صـ٢٣٧. وشرح الأصول، صـ٤٦٤.

﴿كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] بأن الله -تعالى- أراد من يعلم أنه يعبده ويؤمن به، فبين بذلك أنه خلقهم لجهنم؛ فيجب أن يكون قد أراد منهم الكفر الذي يصلون به إلى جهنم.

حيث اللام لام الغرض، ولام الغرض تقتضي أنه -تعالى- خلق كثيرًا من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم، ولن يكون ذلك إلا وهو يريد منهم ما استوجبوا به العقوبة.

ورد عليهم القاضي بأن اللام لام العاقبة؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه - تعالى- عدلًا حكيمًا، ولام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة، وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، بل هي لام العاقبة حتى تتوافق مع دلالة العقل والسمع، بمعنى: أراد بهم المعاقبة بجهنم[١].

وقوله تعالى أيضًا: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف:٢٨] كل ذلك وأمثاله ينفي عن الله القبح، فلو أراد الله منهم ذلك؛ لكانوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم؛ لأنهم فعلوا ما أراده الله، تعالى الله عن ذلك [٢].

ومما استدلوا به من جهة السمع قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فقد بين أنه كاره للمعاصي؛ لأنها مكروهة عنده، فلا يصح أن يريدها؛ لأن ذلك يتضاد، وقد عمَّ في الحكم، ولم يخص[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، صـ٤٦٥. والمغني، جـ٦، صـ٢٣٤.

(٢) شرح الأصول صـ٤٦٠، والمغني، جـ٦، صـ٢٤١.

(٣) متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، جـ٢، صـ٤٦٤.

ويقول القاضي في "المحيط بالتكليف": "وقد ينتفي مراد المريد، ولا يدل على ضعف ونقص كما نعلمه من حال الذمِّي الذي يريد المسلمون –قاطبةً– منه الاختلاف إلى المساجد دون البِيَع والكنائس، ولا يدل ذلك منه على ضعفهم وعجزهم، وكذلك الحال في الرسول ﷺ وإرادته إيمان اليهود والنصارى، فعدم ذلك لا يدل على ضعفه، فقد يقع ما لا يحبه الله تعالى، ولا يرضاه، ولم يدل على الضعف، فكذلك الحال في الإرادة؛ لأن الأمر في كل ذلك في الشاهد سواء، والله ما أراد من الكافر اكتساب الكفر، وإنما أراد كونه قبيحًا فاسدًا، فقد وجد ما لا يريده الله؛ ولأدى ذلك أيضًا إلى تضعيف أمر الله للكافر بالإيمان"[1].

ﮋﮋﮋ

---

(1) المحيط بالتكليف، صـ٣٠٠، ٣٠١.

الفصل الثالث

الأشاعرة والماتريدية وموقفهم من الإرادة الإلهية

وأما عن الأشاعرة والماتريدية: فاختلف موقفهم عن موقف المعتزلة؛ حيث إن المعتزلة تذهب في صفة الإرادة مذهبًا يختلف عن المتكلمين من حيث القدم والحدوث، ومن حيث الذاتية والفعلية، وأيضًا مسألة عموم الإرادة الإلهية، وعلاقتها بالأمر، والرضا، والمحبة، والمشيئة، وغيرها من الأمور الأخرى المتعلقة بصفة الإرادة.

وقد تناولت في الصفحات السابقة موقف المعتزلة، أما عن موقف الأشاعرة والماتريدية: فقد اتفقوا على الإرادة المطلقة والشاملة لله تعالى. فالله –تعالى– في نظرهم يريد الخير والشر، والحسن والقبيح؛ حيث إن الإرادة عندهم صفة ذات قديمة، فلابد أن تتعلق بكل المخلوقات؛ فالأشاعرة قد وحدوا بين الإرادة والخلق، فكل مخلوق لابد وأن يكون بإرادة الله؛ لأنه خالق كل شيء، وهذا مبني على موقفهم من العلاقة بين الإرادة، والأمر، والرضا، والمحبة، والمشيئة.

المبحـــث الأول

العلاقـة بـين الإرادة، والأمـر، والرضـا، والمحبـة عند أهـل السـنة

لقد ربط أبو الحسن الأشعري بين الإرادة والعلم: فما علم الله كونه –أراد كونه ووجوده، وما علم أنه لا يكون– أراد عدم وجوده.

وكذلك ربط بين الخلق والإرادة: فالله خالق للكفر والمعاصي؛ فقد وجب أن يكون مريدًا له؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده(١).

والشهرستاني يرد على المعتزلة في قولهم: (كل آمر بالشيء فهو مريد له، والرب –تعالى– آمر عباده بالطاعة؛ فهو مريد لها، إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة، ثم لا يريدها) بقوله: إنه ليس كل آمر بالشيء مريدًا حصوله، بل كل آمر بالشيء عالمٌ بحصوله مريدٌ له حصولًا، وكل آمر يعلم حصول ضده لا يكون مريدًا لحصوله؛ حيث إن التخصيص أخص وصف للإرادة. ولكون الإرادة تتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص منها؛ لذا لم يكن الباري مريدًا للشرور، والمعاصي، والقبائح من حيث إنها شرور، ومعاصٍ، وقبائح، ولا هو مريد للخيرات، والطاعات، والمحاسن من حيث إنها كذلك، بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث في العالم. ومن حيث إنها متخصصة بالوجود دون العدم، ومتقدرة بأقدار دون أقدار، ومتأقتة بأوقات دون أوقات؛ فاختصت الإرادة بأفعال الله –تعالى– على الحقيقة، واختص الأمر بأفعال العباد حقيقة، فلم يجب تلازم الأمر والإرادة(٢).

والإرادة قد وقعت على خلاف الأمر في مواضع منها:

أن الله – سبحانه – قد أمر خليله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، وهو يريد أن لا

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (علي بن إسماعيل)، صـ٤٩، ٥٠، طبعة حيدر آباد الدكن، تحقيق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ– ١٩٧٧م.

(٢) راجع نهاية الإقدام، للشهرستاني، صـ١٤٦.

يحصل، إذ لو أراد؛ لحصل. وكذلك قد وقع ليلة المعراج: حيث أمر النبي ﷺ بخمسين صلاة، ثم رُدَّت إلى خمس[١].

فالإرادة واحدة، ولكنها تختلف باختلاف وجه تعلقها بالمراد، فإذا تعلقت بثواب؛ سميت رضًا ومحبةً، وإذا تعلقت بعقاب؛ سُمِّيت سخطًا وغضبًا، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به؛ قيل: أراد منه ما علم، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به؛ قيل: أراد به ما أمر، وإذا تعلقت بالصنع مطلقًا من غير التفات إلى كسب العبد؛ قيل: أراد الكائنات بأسرها ...؛ فإذًا أفعال العباد من حيث إنها أفعالهم إما أن يقال تتعلق الإرادة بها لا على الوجه الذي ينسب إلى العباد، بل على الوجه الذي انتسب إلى الخلق إيجادًا وتخصيصًا، وإما أن يقال: تعلقت الإرادة بها على الوجهين (إنه أراد بنا ومنا): أراد بنا دينًا، وشرعًا، واعتقادًا، ومذهبًا، وأراد منا ما علم سابقة، وعاقبة، وفاتحة، وخاتمة. من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [السجدة: ١٣]، أي: لما يشأ الهداية؛ حقَّ القول على مقتضى العلم السابق[٢].

والشيخ البيجوري يسجل هذا الموقف لأهل السنة فيقول: "إنّ الإرادة تخالف الأمر؛ فليست عينه ولا مستلزمة له، فقد يريد، ويأمر كإيمان من علم الله منهم الإيمان، فإنه –تعالى– أراده منهم، وأمرهم به. وقد لا يريد، ولا يأمر: كالكفر من هؤلاء؛ فإنه –تعالى– لم يرده منهم، ولم يأمرهم به، وقد يريد، ولا يأمر: كالكفر الواقع ممن علم الله عدم إيمانهم، وكالمعاصي؛ فإنه أراد ذلك، ولم يأمر به، وقد يأمر، ولا يريد كإيمان هؤلاء؛ فإنه أمرهم به، ولم يرده منهم، وإنما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها

---

(١) المرجع السابق، صـ١٤٧، والإرشاد للجويني، صـ٢٤٦، والآمدي في غاية المرام، صـ٧٦٧، والتوحيد للماتريدي، صـ٣٠٤.

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني، صـ١٤٨.

سبحانه وتعالى، ولا يسأل عما يفعل"[١].

ثم يفرق بين الأمر اللفظي والنفسي: فأما الأمر اللفظي: فالمغايرة ثابتة بلا خلاف، أما الخلاف: ففي الأمر النفسي، وهو طلب الفعل الذي هو الكف[٢].

ومثله الشيخ السنندجي في "تقريب المرام": حيث يرى اختلاف الأمر عن الإرادة؛ لأن الأمر طلب حصول الفعل:

أ – فقد يريد الله شيئًا، ويأمر به: كإيمان أبي بكر الصديق.

ب – وقد يريد الله شيئًا، ولا يأمر به، مثل: كفر أبي لهب.

ج – وقد يأمر الله بشيء، ولا يريده: كإيمان أبي جهل.

د – وقد لا يأمر الله بشيء، ولا يريده، مثل: كفر الأنبياء.

فالإرادة تغاير الأمر[٣].

كذلك معنى الإرادة يختلف عن الرضا؛ لأن الرضا معناه قبول الشيء، واستحسانه، ومحبته، فقد يريد الله شيئًا، ويرضى عنه: كإيمان المؤمنين، وقد يريد الله شيئًا، ولا يرضى عنه: كمعاصي المؤمنين، وكفر الكافرين؛ فهي بإرادته تعالى، ومع ذلك لا يرضى عنها، ولا يحبها، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧][٤].

ويرى الشيخ السنوسي في كتابه "أم البراهين": أنه لا ملازمة بين الأمر والإرادة عند أهل السنة، بل بينهما عموم وخصوص وجهي فيتواردان في إيمان أبي بكر –مثلًا– فإنه مأمور به ومراد الله، وتنفرد الإرادة في كفر أبي جهل وغيره من الكفار، وينفرد

---

(١) تحفة المريد، للشيخ البيجوري، صـــ٨٠.

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة.

(٣) تقريب المرام، صـــ٢٢٩.

(٤) المرجع السابق ونفس الصفحة، وتحفة المريد، صـــ٨٠.

الأمر في الإيمان منهم، فهم مأمورون بالإيمان، ولم يرد الله وقوعه منهم لعلمه بعدم إرادتهم لذلك؛ فهما متغايران ومنفكان[١].

وقيل في العلاقة بين الإرادة والرضا: إنّ الرضا إما أخص من مطلق الإرادة، وإما مباين لها لا مرادف خلافًا للمعتزلة؛ وذلك لأن الرضا من صفات السلوب، وهي عدم الاعتراض على الفعل، أو أخص منها؛ لأنها تطلق بإزاء معنيين: إرادة تقدير، وإرادة رضا، والثانية أخص من الأولى[٢].

والإمام الباقلاني يزيد الأمر وضوحًا، فيرى: "أن مشيئة الله تعالى، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وكراهيته، وغضبه، وسخطه، وولايته، وعداوته- كلها راجعة إلى إرادته، وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة، لا على ما يقوله القدرية، وأنه مريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد -سبحانه- بالقدرة على إيجاده، وما يجعله منه كسبًا لعباده من خير وشر، ونفع وضرٍ وهدى وضلال، وطاعة وعصيان. لا يخرج حادث عن مشيئته، ولا يكون إلا بقضائه وإرادته ..."[٣].

وقد أوضح أن معنى (غضبه، ورضاه، ورحمته، وسخطه، ومحبته، وعداوته)، إنما هو إرادته لإثابة من رضي عنه وأحبه، وأن غضبه وعداوته إنما هو إرادة من غضب عليه، وإيلامه، وضرره.

والدليل على ذلك: أن الغضب والرضا إما أن يكون إرادة للنفع والضرّ، أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس، والرضا السكون بعد تغير الطبع، فلما لم يجز أن

---

(١) تهذيب شرح السنوسية "أم البراهين"، للسنوسي، تصنيف سعيد عبد اللطيف فوده، صـ٥٥.

(٢) حاشية عبدالله الشرقاوي على شرح الإمام الهدهدي على صغرى الإمام السنوسي، صـ٩٢، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ١٣٢٨هـ.

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لإمام المتكلمين سيف الإسلام القاضي أبي بكر الباقلاني، صـ٢٦، ط٣، تحقيق وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

يكون الباري -جلت قدرته- ذا طبع يتغير وينفر، ولا يسكن ويرق من حيث ثبت قدمه وغناه عن ذلك كله ...؛ فثبت بذلك أن رضاه، وغضبه، وسخطه، ومحبته إنما هو إرادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه ينفعه، وضرر من سبق في علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك"[١].

ولذا قال: "ليس كل ما يريده الله يحبه، فالكفر والمعاصي أراده الله ولكن لم يأمر به، ولا يحبه، ولا يرضيه، ولا يثيب عليه، ولكن خلقه، وأوجده على حسب قصده وإرادته. ففي الشرور: نعتقد فيها خلقًا وإيجادًا من الله سبحانه، لكن لا نأمر بها، ولا نحبها؛ فصح بذلك أن جميع أفعاله -تعالى- حسن على كل حال"[٢].

وهذا هو الشيخ الصفاقسي يرى أيضًا: مغايرة الإرادة للأمر، والرضا، والمحبة؛ وذلك لأن معنى الإرادة، والمشيئة المترادفين أعم من معنى الرضا، والمحبة المترادفين، فلو كانت المعاصي غير مراده لمولانا (الله)، وإنما وقعت على كره منه تعالى؛ لكانت إرادة الحوادث أنفذ من إرادته تعالى، فالمعصية بإرادته -تعالى- ولكن لا يرضاها. قال سبحانه: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧] لكن أدبًا مع الفاعل المختار لا يقال: أنه -تعالى- مريد للمعاصي والكفر[٣].

ثم يضيف إمام الحرمين "الجويني": أن أهل السنة يفرقون بين الإرادة والأمر،

---

(١) الإنصاف للباقلاني، صـ٤١، والتمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني، صـ٤٨، دار الفكر العربي، تعليق، محمود محمد الخضيري، ومحمد عبدالهادي أبو ريدة.

(٢) الإنصاف، صـ ١٦٢- ١٦٨، وراجع: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، للإمام أبي الحسن الأشعري، صـ٧١، تحقيق: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، دار الكتب، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

(٣) تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم اللقاني (ت١٠٤١هـ) ت: الشيخ على بن محمد التميمي المؤخر الصفاقسي (١١١٨هـ)، تحقيق الحبيب بن طاهر، صـ٦٩، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

فالإرادة الإلهية شاملة لكل ما هو كائن. وما تتجه إليه الإرادة الإلهية بالتخصيص خيرًا أو شرًا، طاعة أو معصية فهو واقع لا محالة. أما الأمر الإلهي فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية، والمأمور -إذن- قد يقع ضده؛ فالإرادة على ذلك أعم من الأمر من حيث إن الإرادة قد تقع لمعصية غير مأمور بها، بل منهي عنها، والأمر من جهة أخرى أعم منها: من حيث إن الأمر قد يتجه إلى التكليف بشيء، ولا يكون هذا الشيء مرادًا؛ فلا يقع قطعًا، فليس بينهما تلازم أو تساوٍ[١].

وبمقتضي انفصال الأمر عن الإرادة؛ فهو -تعالى- لا يأمر بالفحشاء، والإرادة كما هي منفصلة عن الأمر. فهي أيضًا منفصلة عن المحبة، والرضا كالأمر[٢].

والتفتازاني يعتقد -كما يعتقد بقية الأشاعرة- أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع أو ميل يتبعه؛ فلا يكون شيء منهما لازمًا لها فضلًا عن أن يكون نفسها، ويكون المختار أحد الأمرين من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف: فالهارب يسلك أحد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة من فعل هذا، أو ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل[٣].

ويتفق مع الأشاعرة في عدم تلازم الإرادة للأمر؛ فقد توجد الإرادة دون الأمر، أو الأمر دون الإرادة. واستدل على ذلك بعدد من الآيات القرآنية ، منها قوله تعالى :

---

(١) هوامش على العقيدة النظامية، للإمام الجويني، ت: محمد عبدالفضيل القوصي، صـ١٩٤، والإرشاد للجويني، صـ٢٤٦.

(٢) راجع: الإرشاد للجويني، صـ٢٣٩. وهوامش على العقيدة النظامية، للقوصي، صـ١٩٦. وأبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي، صـ٦٧، تحقيق أحمد محمد المهدي، جـ٢، مطبعة دار الكتب الوثائقية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

(٣) شرح المقاصد للإمام مسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين التفتازاني (٧١٢هـ/ ٧٩٣هـ)، تحقيق عبدالرحمن عميرة، صـ١٣٦، ط١، عالم الكتب، بيروت، جـ٤، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، معناها أن ما لا يريده الله لا يوجده[١].

والإمام الغزالي جعل المعصية والطاعة تشملهما المشيئة، ولكن لا تشملهما المحبة والكراهية، بل رُبَّ مراد محبوب، ورُبَّ مراد مكروه؛ فالخير والشر داخلان في المشيئة العامة والإرادة الشاملة، لكن الشرّ مراد مكروه، والخير مراد مرضيٌّ عنه؛ فالإرادة هنا قد شملت المحبوب والمكروه.

فالمرادات تنقسم عند الغزالي إلى قسمين:

١ – المراد المكروه الذي لابد من وقوعه رغم كراهيته؛ لتعلق إرادة الله تعالى به، وذلك كالكفر والشرور.

٢ – المراد المحبوب كالطاعات. وكلا القسمين ضروري الوجود ما دامت قد تعلقت به الإرادة. والمحبة والكراهية داخلان تحت مشيئة الله الأزلية[٢].

كذلك الإيجي يؤكد على ضرورة مغايرة الإرادة للأمر[٣].

والماتريدية اتفقوا مع الأشاعرة في مرادفة المشيئة للإرادة في جانب الله تعالى، أما في جانب العبد: فيفترقان. فالإرادة من الرود، وهو الطلب، والمشيئة عبارة عن الإيجاد. فالمشيئة عبارة عن الإرادة التامة، التي لا يتخلف عنها الفعل، أما الإرادة تطلق على التامة، وغير التامة، فالأولى هي المرادة في جانب الله تعالى، والثانية من جانب العباد[٤].

وهناك فَرْقٌ بين المشيئة والأمر: فقد يشاء الله شيئًا، ولم يأمر به؛ فقد شاء الله الكفر للكافر، ولم يأمر به، ورضي الله شيئًا، ولم يأمر به كالعبادات النافلة؛ فالمشيئة غير

---

(١) المرجع السابق، صـ٨.

(٢) الإحياء، جـ٤، صـ٩٥، دار المعرفة بيروت– لبنان، ١٤٠٣هـ– ١٩٨٣م.

(٣) شرح المواقف، جـ٨، صـ١٠٧.

(٤) الفقه الأكبر، صـ٣٩. للإمام أبي حنيفة.

الرضا؛ فلم يرض الله عن المعصية، والزنا، والخمر إلى غير ذلك(١).

فقد سأل أبو حنيفة زيد بن على الشهيد: أ قَدَّر الله المعاصي؟ فقال: أ فيعصي قهرًا؟!! فالتقدير والمشيئة على وفق العلم(٢).

وجاء في "الروضة البهية": أن الإرادة واحدة ولكن تختلف باختلاف وجه تعلقها بالمراد، فإذا تعلقت بالثواب؛ سُمِّيت محبة ورضا، وإذا تعلقت بالعقاب؛ سُمِّيت سخطًا وغضبًا، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به؛ قيل: أراد منه ما علم، وإذا تعلقت به على وجه تعلق الأمر به؛ قيل: أراد به ما أمر، وإذا تعلقت بالصنع مطلقًا بالتخصيص من غير التفات إلى كسب العبد؛ لم يقل: أراد به، ولا أراد منه، بل إرادة، واستدل بقول جعفر الصادق ﷺ: "أن الله –تعالى– أراد بنا، وأراد منا، فما أراد بنا أظهره لنا، وما أراد منا طواه عنا، فما بالنا نشتغل بما أراد منا عما أراد بنا؟!"، فمعنى (ما أراد منا) ما أمرنا به، ومعنى ما أراد منا ما علمه من أفعالنا وأحوالنا؛ فبينهما عموم وخصوص(٣).

نخلص من هذا كله إلى: أن الإرادة لا ترادف الرضا، ولا تتحد معه في المفهوم، وكذلك تختلف عن المحبة، وكذلك المحبة المتعلقة بالأشخاص تخرج عن دائرة الإرادة الإلهية، فهناك فارق بين ما في جانب الله تعالى وما في جانب الإنسان: فالإرادة الحادثة بالنسبة للأشخاص قد يسوي بينها وبين المحبة؛ فالإنسان يريد الشيء الذي يحبه، ولكن لا يجوز في جانب الله تعالى –مثلًا– قياس الغائب على الشاهد؛ ففارق كبير بين الخالق والمخلوق.

---

(١) العالم والمتعلم، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ويليه رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ثم الفقه الأبسط رواية مطيع عن أبي حنيفة، تحقيق زاهد الكوثري، ١٣٦٨، مطبعة الأنوار القاهرة، ص٥٣، ٥٤.

(٢) المرجع السابق، صـ٤٢.

(٣) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، للعلامة الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة، صـ٢٠، ٢١، ط١، دائرة المعارف النظامية بالهند، بحيدر آباد الدكن لسنة ١٣٢٣هـ، وكتاب التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، ص ٣٨٥ ، وص ٣٩٤ .

المبحـــث الثـانـــي

عمـــوم الإرادة الإلهيـــة

المتأمل فيما قرره الأشاعرة في صفة الإرادة ما يتعلق بها من مسائل عقدية يدرك في جلاء أنها تمثل لديهم إحدى الدعامات الهامة لقضيتهم الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة.

فصفة الإرادة في تصور الأشاعرة تمثل ركيزة هامة من ركائز الفكر الأشعري في عموم القدرة والإرادة الإلهية على كل جوانب العالم كله سمائه وأرضه، الإنساني والكوني. وهذا التصور منبسق تبعًا للموقف السابق للأشاعرة من مخالفة الإرادة للأمر، والرضا، والمحبة، والاختيار؛ لذا جاء موقفهم بكون الحادثات كلها مرادة لله تعالى، وكل كائن مراد له، وإن لم يكن مرضيًا ولا مأمورًا به، بل منهيًا عنه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فالله – سبحانه – أراد جميع الكائنات من خير وشر، وطاعة ومعصية، وإيمان وكفر.

وقد أورد السعد التفتازاني ردود عديدة على المعتزلة؛ لقولهم بعدم إرادة الله للشرور والمعاصي، وعقب بقوله: "لأنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده"[1].

ثم حكى رواية: أنه دخل القاضي عبدالجبار دارًا للصاحب بن عباد، فرأى الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني، فقال: "سبحان من تنزه عن الفحشاء"، فقال الأستاذ على الفور: "سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء"؛ فقال القاضي: "أفيريد ربنا أن

---

(١) والسيالكوتي والجلبي في حاشيتهما على شرح المواقف يعقب على هذا المثال بقول: "الحق أن قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له، كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له؟!، فكيف يقاس في السعة والإحاطة على صبر وحلم عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه؟!، نعم ما أراده الله تعالى إرادة تامة لا يتخلف عنها، وأما ما أراده الله تعالى إرادة تامة لا يتخلف عنها، وأما ما أراده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له، ففي عدم جواز تخلفه بحث ظاهر. راجع في ذلك: شرح المواقف للجرجاني، جـ ٨ ، ص ١٣٨.

يُعْصى"، فرد عليه أبو إسحاق: "أفيعصى ربنا كرهًا"؛ فقال القاضي: "أفرأيت: إن منعني الهدى، وقضى على بالردي؛ أأحْسَنَ إليّ أم أساء؟" فقال أبو إسحاق: "إن منعك مالك؛ فقد أساء، وإن منعك ماله؛ فيختص برحمته من يشاء".

وقد عقّب الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي بقوله: "وسواءٌ صَحَّت القصة أم لم تصح؛ فهي تبرز نقاط الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في إيجاز، ودقة، ووضوح[١]".

فالله –تعالى– أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز، ولا نقيصة، ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك؛ فالله خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريدًا لها ضرورة؛ لأن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، وعلى عدم إرادته لما ليس بكائن أنه علم عدم وقوعه؛ فعلم استحالته؛ لاستحالة انقلاب علمه جهلًا، والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة[٢].

ثم أورد التفتازاني شواهد عديدة نقلية تؤكد المشيئة المطلقة لله –تعالى– وعموم إرادته، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس:٢٥].

وقد ورد في البحث سابقًا حَمْلُ المعتزلة آيات المشيئة كلها في القرآن الكريم على مشيئة القهر والإلجاء، وقد عقّب التفتازاني على ذلك بكونها تأويلات فاسدة وتعسفية؛ ولأنهم قد تحيروا في معنى الإلجاء: فقال العلاف: هو خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم[٣]، فرد التفتازاني بأنه يكون حينئذ المؤمن هو الله لا العبد.

---

(١) راجع: شرح المقاصد، جـ٤، صـ٢٧٥، وتحفة المريد للبيجوري، صـ٧٩، وهوامش على العقيدة النظامية، للقوصي، صـ١٩٥.

(٢) شرح المقاصد، صـ٢٧٦، جـ٤.

(٣) في علم الكلام، جـ١، صـ١٩٦.

وقال الجبائي معنى الإلجاء هو خلق العلم الضروري بصحة الإيمان وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري، فرد عليه بأن هذا لا يكون إيمانًا حينئذٍ[1].

ورد أهل السنة على آيات المشيئة على معنى التخصيص بالوجود والتصريف للأمور[2].

ثم ساق جمهور الأشاعرة ردودًا على أدلة المعتزلة النقلية والعقلية على عدم إرادة المعاصي من جهة الله تعالى، وفيما يلي توضيح ذلك.

أولًا: ردود الأشاعرة على أدلة المعتزلة النقلية على عدم إرادة المعاصي من جهة الله تعالى:

لقد كان للمعتزلة شواهد نقلية عديدة تشهد بنفي إرادة القبائح والمعاصي عن الله تعالى، وكان للأشاعرة فيها اعتراضات وردود علمية أذكر بعضها كالآتي:

١- قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

فقد استند المعتزلة إلى هذه الآية في قول المشركين: أشركنا بإرادة الله تعالى، ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا؛ ولما صدر عنا تحريم المحللات، فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى.

رد على ذلك: بأن الله -تعالى- ردّ عليهم مقالتهم، ووبّخهم على ادِّعائهم أن الكفر بمشيئة الله تعالى، وذمّهم عليها بقوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ﴾ [يونس: ٣٩]، وحكم بأنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس: قال تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]؛ ولذا جاء الرد عليهم من الله سبحانه

---

(١) المرجع السابق، صـ٢٩٥، جـ١.

(٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني، صـ١٤٧.

بإثبات المشيئة بمعنى التحضيض بالوجود وتصريف الأمور؛ فقال ﷻ: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾[الأنعام: ١٤٩].

٢- قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨] فإنه يدل على: أن ما كان سيئة ومعصية فإنه مكروه عند الله، والمكروه لا يكون مرادًا؛ لأن الإرادة والكراهية ضدان.

ورد على ذلك: بأنها مكروهة في عادات الناس؛ لمخالفتها المصلحة، وليست كذلك عند الله تعالى، أو أن يكون المراد بالمكروه. كونه منهيًا عنه مجازًا، وهذا يجوز توفيقًا بين الأدلة.

٣- ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

فالمراد في الآيات – كما فسّره الأشاعرة-: الظلم المنفي هو ظلمه –تعالى- لعباده، لا ظلم بعضهم لبعض، فظلم العباد بعضهم لبعض كائن ومراد، أما ظلمه – تعالى- لعباده فليس مرادًا؛ حيث إن ما يفعله الله بالعباد هو تصرف منه في ملكه بإرادته، ولا يكون ذلك ظلمًا، بل عدلًا وحقًا.

وأما نفي المحبة للفساد: فالمحبة في الآية إرادة خاصة، وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

وكذلك نفي الرضا: حيث إنّ الله يريد الكفر من الكافر، ويخلقه، ولكن يعترض عليه، ويبغضه، ويعاقبه عليه، فلا يرضاه: كالعبد لا يريد الآلام والأمراض، وهو مأمور في نفس الوقت بترك الاعتراض عليها؛ فالرضا يعني: ترك الاعتراض غير الإرادة.

وللآمدي ردٌّ منطقي مقنع على مثل هذه الآيات بقوله: "سلّمنا أن كل كائن مراد الله تعالى، ولكن لا نسلِّم أن كل ما ليس بكائن غير مراد الكون، ولابد وأن يكون الربُّ عالمًا بأنه لا يكون، ولكن لا نسلِّم استحالة كون ما علم الله أنه لا يكون، وإن سلّمنا

استحالة كونه؛ فلا نسلم استحالة إرادة ما علم الله أنه لا يقع على وفق الإرادة"[١].

ثانيًا: ردود الأشاعرة على أدلة المعتزلة العقلية على عدم إرادة الله للقبائح:

سبق تناول أدلة المعتزلة العقلية على عدم إرادة الله للقبائح بالبحث، وسوف أقوم هنا بعرضها إيجازًا حتى يتم عرض رد الأشاعرة على كل دليل على حدة كالآتي:

الدليل الأول: قال المعتزلة إنّ الأمر بما لا يراد، والنهي عما يراد سفه عند العقلاء.

والرد على ذلك: الآمر بذلك لا يعد سفيهًا إلا إذا أراد بذلك الإتيان بالمأمور، لكن قد يكون الآمر يقصد الامتحان كالسيد إذا أمر عبده بأمر من باب الامتحان، هل يطيعه أم لا؟، أو إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر، ولا يريد فعل المأمور به، بل يريد خلافه، ولا يعد سفيهًا.

الدليل الثاني: لو كان الكفر مرادًا لله تعالى؛ لكان الإتيان به طاعة وامتثالًا لأمر الله ومراده، وهذا باطل بالضرورة.

رد عليه: هذا الكلام مبني على كون الإرادة هي الأمر، ولكن الإرادة غير الأمر، وغير مستلزمة له عند الأشاعرة؛ ولذا فالكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر[٢].

ولأنها (أي: الطاعة) موافقة للأمر، وليست موافقة للإرادة، وهناك مغايرة بينهما: حيث الأمر ظاهر، والإرادة كامنة، ولا يستلزم ذلك الطاعة فيه؛ ولأنه لو كان موافقة الإرادة طاعة؛ لكان موافقة المريد في إرادته طاعة له؛ ولذا يقال في العرف: (فلانٌ مُطَاعُ الأمر). ولا يقال: (مُطَاعُ الإرادة)، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣][٣].

الدليل الثالث: لو كان الكفر مرادًا لله –تعالى– لكان واقعًا بقضائه. والرضا

([١]) راجع للمزيد (حيث إن المجال لا يسمح بحصر الآيات في ذلك) شرح المواقف، جـ٨، صـ١٩٧- ٢٠١، وشرح المقاصد، جـ٤، صـ٢٧٩- ٢٨١، ونهاية الإقدام، صـ١٤٦- ١٤٩، و أبكار الأفكار، جـ٢، ٤٨١- ٤٨٣.

([٢]) شرح المواقف، جـ٨، صـ١٩٦.

([٣]) أبكار الأفكار ، جـ ٢ ، ص ٤٨٨ . وشرح المقاصد ، جـ ٤ ، ص ٢٧٨ .

بالقضاء واجب؛ فكان الرضا بالكفر واجبًا، واللازم باطل بالإجماع؛ حيث الرضا بالكفر كفر.

والرد عليه: بأن الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمَقْضِيّ، والكفر مَقْضِيٌّ لا قضاء؛ حيث إن الكفر له جهتان: جهة بالنظر إلى المحلية، وجهة بالنظر إلى الفاعلية. أما الأولى: باعتبار محلية الكفر، ونسبته إلى العبد المكتسب له واتصافه بها لا نرضى بها. وأما الثانية: باعتبار الفاعلية، بمعنى: نسبة إيجاده وخلقه إلى الله سبحانه؛ فهو -من هذه الجهة- قضاء الله سبحانه؛ فواجب أن نرضى به من هذه الجهة. وليس بلازم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدروه عن فاعله وجوب الرضا باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر[1].

الدليل الرابع: الشرور والمعاصي قبيحة، وإرادة القبيح قبيحة، واتصاف الله –تعالى– بالقبيح نقص، والنقص مستحيل على الله تعالى؛ فمحال أن يريد الله الشرور والمعاصي.

وللرد على ذلك قال الأشاعرة: إنه لا قبيح منه؛ غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه. علاوةً على كون المعتزلة بنوا كلامهم هذا على أصل من أصولهم الخمسة، ألا وهو "التحسين والتقبيح"، ورعاية الأصلح للعباد؛ وهذا يترتب عليه: أن الشرور والمعاصي تحدث في العالم، وهو كاره لها، وتقع قهرًا عنه؛ فلا يكون إلهًا خالقًا للعالم[2].

وقد منع الإمام أبو حنيفة كون إرادة القبيح قبيحة – كما ادعى بذلك المعتزلة– مستندًا في ذلك بأنه تصَرِّف في ملكه – تعالى – بالحكمة والعدل، مجازاةً على سوء اختياره في صرفه إلى المعصية بعدما تفضل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية؛ فكان ذلك مقتضى الحكمة: فإذا قيل: عبد كفر، فمعناه: الأمر، والخلق. فالقضاء هنا بمعنى: الإرادة المتعلقة بالأشياء، ولله الخلق والأمر في الكون، ولا يستطيع أحد أن يجري

(١) شرح المواقف، جـ ٨ ، ١٩٦ ، شرح المقاصد ، جـ ٤ ، ص ٢٧٨ ، وإشارات المرام ، للبياضي ، ص ١٦٠ – ١٦٣ .

(٢) شرح المقاصد، جـ٤، صـ٢٧٨، أبكار الأفكار، جـ٢، صـ٤٨٨.

في ملكه ما لم يقضِ أي: لم تتعلق به مشيئته[١].

والحقيقة أن التحسين والتقبيح العقليين مفهومان بشريان يضربان بجذورهما العميقة في تربة التكوين البشري، ومرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالنفع والضرر، واللذة والألم. وتلك هي مفاهيم بشرية، ضرورية، فطرية لا ينفك عنها التكوين البشري. أما في جانب الإله المقدس: فيتعالى الله –سبحانه– عن ذلك كله، فيتعالى الله – تعالى – أن يوجد في ملكه من لا يقع تحت إرادته وتصرفه[٢].

بالإضافة إلى كون إرادة الله – تعالى – إنما تتعلق بالأشياء من حيث وجودها لا من حيث عدمها، وهي لا توصف من هذه الناحية بالشريَّة، بل إن الشر نفسه ليس وصفًا ذاتيًا للأشياء، ولا هو أمر وجودي، بل هو معنى نسبي وأمر إضافي[٣].

وهذا المعنى سجّله القرآن الكريم في أكثر من موضع بعدم وضوح وجه الحُسْنِ والقُبْحِ في الأشياء بناءً على قصور عقولنا البشرية عن إدراك هذا. من ذلك ما جاء في سورة الكهف: وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح عند قتل الطفل البريء، وبناء الجدار، وخرق السفينة، –كلها أمور تبدو من وجهة النظرة البشرية قبيحة، وقد خفت عنا وجوه الحُسْنِ والمنفعة فيها إلا لمن اصطفاه لذلك السر المكنون بإرادته –تعالى– وبعلمه.

والحقيقة: أن كل ما قاله المعتزلة لنفي عموم الإرادة الإلهية، وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي– لم يصادف محلًا؛ لأن ما أوردوه من الشبه إنما يأتي؛ لو كان معنى الإرادة ما جرى به العرف وهو أن الذي يريد شيئًا يرضى به ويحبه، أو يلازمه الرضا والحب له. ولكن إرادة الله للأشياء ليس فيها هذا المعنى، بل معناها: تخصيص الله الحادث بالوقت

---

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام، للبياضي، صـ١٦٦.

(٢) راجع للمزيد: هوامش على العقيدة النظامية، محمد القوصي، صـ١٩٠ بتصرف.

(٣) انظر: غاية المرام، للآمدي، صـ٦٦.

والصفة التي سيوجد عليها، وترجيحه بالإيجاد على هذه الصفات في ذلك الوقت، ولم تتعلق الإرادة بتخصيص هذه الأشياء إلا بعد أن كشف بعلمه المحيط أن ذلك سيكون.

ونصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية تؤيد مذهب أهل السنة في عموم الإرادة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وقوله أيضًا: ﴿ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾ [آل عمران: ٤٠] و﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام : ١٢٥] ، و﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ ﴾ [الإنسان: ٣٠]، و﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وإجماع الأمة على القول المأثور: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" إلى أخر النصوص الشاهدة بأن كل ما يقع في ملك الله مراد له تعالى، وكذلك إجماع السلف والخلف من أهل السنة على ذلك من غير نكير. والملاحظ أنها آيات قرآنية تتحدث عن المشيئة العامة المطلقة أو الإرادة الكونية التي توضح أن قدرة الله لا يعجزها شيء في السماوات والأرض، وأن إرادته نافذة(١).

أما عن الأدلة العقلية للأشاعرة على ذلك، فهي:

الدليل الأول: أن كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة، والداعي على سبيل الإيجاب، وخالق تلك القدرة، والداعية هو الله تعالى، وموجد السبب الموجب مريدٌ للمسبب؛ فوجب كونه –تعالى– مريدًا للكل.

الدليل الثاني: لو حصل مراد العبد، ولم يحصل مراد الله، لكان الله –تعالى– مغلوبًا والعبد غالبًا، وهذا محال(٢).

الدليل الثالث: كل كائن فهو مخلوق لله تعالى، وكل مخلوق لله تعالى فهو مراد له؛ فكل كائن إذن مراد له(٣).

---

(١) راجع في ذلك: تحفة المريد، صـــ١٣٠.

(٢) أصول الدين، للرازي، صـــ٩٥.

(٣) أبكار الأفكار، جـــ٢، صـــ٤٧٨.

الدليل الرابع: أنّ الملك إذا جرى في ملكه ما لا يريد؛ دل ذلك على نقصه، أو ضعفه، أو عجزه، والله تعالى موصوف بصفات الكمال، فكيف يكون في ملكه ما لا يريده، ويريده أضعف خلقه؟!؛ فثبت بذلك عموم إرادته تعالى[١].

الدليل الخامس: يقول الإمام الغزالي في الاقتصاد: "فاعلم أنها –أي الإرادة– متعلقة بجميع الحادثات عندنا، من حيث إنه ظهر أن كل حادث مخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور، وتخصصها به، فكل مقدور مراد، وكل حادث مقدور؛ فكل حادث مراد. والشر، والكفر والمعصية حوادث؛ فهي –إذًا– لا محالة مرادة: فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فهذا مذهب السلف الصالحين ومُعْتَقَدُ أهل السنة أجمعين، وقد قامت عليه البراهين"[٢].

الدليل السادس: أن ما علم الله وقوعه كان مرادًا له تعالى، وما علم عدم وقوعه لم يكن مرادًا له: فإنه –تعالى– لما علم أن إيمان المؤمن وكفر الكافر واقعان؛ كانا مرادين له تعالى؛ لأنه لا يجوز أن يريد ما علم كونه محالًا[٣].

والإمام السنوسي يعترض على مذهب المعتزلة ويراه مُصادِمًا لدليلي العقل والنقل. أما العقل: فلوجوب الوحدانية لله –تعالى– ووجوب الوحدانية يقتضي نفي الشريك معه في جميع الكائنات على العموم، وأنه –تعالى– هو المنفرد بالتصرف في جميعها بالإيجاد والإعدام بلا واسطة. وذلك موقوف على عموم تعلق القدرة، والإرادة، والعلم بها.

وأما النقل: ففي الكتاب شواهد عديدة، منها قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

---

(١) الإنصاف، للباقلاني، صـ١٦٢، والإرشاد للجويني، صـ٢٣٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، صـ٩٧، واللمع للأشعري صـ٥١.

(٣) أصول الدين للرازي، صـ٩٥.

وأما السنة: فالحديث المعروف في الصحيحين (حديث الإيمان، والإسلام، والإحسان): حين سئل جبريل عن ذلك، فأجاب له ﷺ في تفسير الإيمان (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، حلوه ومره).

ولا معنى للإيمان بالقدر إلا التصديق مع المعرفة بتعلق علم الله تعالى وإرادته بجميع الكائنات خيرها وشرها، حلوها ومرها.

ثم إجماع الأمة قبل ظهور البدع (أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)؛ فالخير والشر مخلوقان له -جلّ وعلا- على وفق قضائه وإرادته، ولا حيلة للعباد في رد ما قضاه وأراده الله ﷻ[١].

ونُقِلَ عن الإمام أبي حنيفة قوله أيضًا بعموم الإرادة، فقال: "إن المعصية ليست بأمر الله، ولكن بتقديره، لا بمحبته وبقضائه، ولا برضاه وبمشيئته، لا بتوفيقه وبكتابته في اللوح المحفوظ"[٢].

فما كان وفق العلم والأمر كان مرادًا ومرضيًا من جهة الثناء والثواب، وما وقع على وفق العلم دون الأمر كان مرادًا غير مرضيّ من جهة الذم والعقاب، فالرضا على وفق الأمر، والإرادة على وفق العلم[٣].

فلم يوافق الماتريدية على نسبة الشر والمعاصي إلى قضاء الله، وقدره، وإرادته؛ لوجهين:

أحدهما: أنها لا تذكر إلا على سبيل الاستقباح والاستهانة؛ والذي وَصْفُهُ ذلك لا يُضاف إلى الله ﷻ.

---

(١) شرح الجزائرية للشيخ السنوسي ، مخطوط محقق بجامعة الأزهر ، رسالة ماجستير بإشرافي للباحثة / غادة أبو طاحون لسنة ١٤٣٩هـ- ٢٠١٧م.

(٢) الروضة البهية، لأبي عذبة، صـ١٩.

(٣) المرجع السابق، صـ٢٠.

ثانيهما: أنه يتكلم به على الاعتذار والاحتجاج، ولا عذر، ولا حُجّة لهم في ذلك.

فيضاف إلى الله –تعالى– كل ما كانت الإضافة إليه تخرج مَخْرَجَ التعظيم والشكر، ومَخْرَجَ ذكر نعمته أو أمره، وما خرج على غير ذلك لا يضاف إليه تعالى، وإن كان في الحقيقة خَلْقَهُ، فالله فِعْلُهُ كلُّه عَدْلٌ وحِكْمَةٌ وفضلٌ، وإحسان.

فمعنى فِعْلِهِ –إذن– عند الماتريدية: خَلْقُهُ كلّ شيء على ما هو أولى به مُتَفَضِّلًا في فعله أو عادلًا، ولا يخلو وصف فِعْلِهِ عن هذين[١].

ويقول الإمام أبو حنيفة في كتابه (الفقه الأبسط): "والله شاء بالمشيئة العامة للخير والشر، فقد شاء الله للمؤمنين الإيمان، ولأهل الخير الخيرَ الذي خلقه فيهم سبحانه، ووفّقهم لاختياره، وشاء للكافر الكفر، وللعاصي المعصية اللذين خلقهما فيهما عدلًا ومجازاة على سوء اختيارهما، وذلك بِحَسَبِ جَرْيِ عادته –تعالى– على خلق الفعل عقيب عزم العبد واختياره[٢].

وللقاضي عبدالجبار في كتابه (المغني) ردود على أدلة الأشاعرة العقلية والنقلية؛ وجدتُ ألا أذكرها خشية الإطالة[٣].

ولقد ترتب على هذا الخلاف العقدي بين علماء الكلام والفلاسفة في صفة الإرادة الإلهية، وما ينطوي تحتها من مسائل عقدية أخرى مترتبة عليها. علقت في أذهان العامة وكذلك علماؤها، الأثر الكبير على المجتمع، المسلم سواءٌ كان هذا الأثر إيجابيًا أم سلبيًا.

وفي الصفحات التالية أتناول بعض هذه الآثار التي ترتبت على هذا الخلاف العقدي على المجتمع الإسلامي.

---

(١) كتاب التوحيد، للماتريدي، صـ٤٠٢– ٤٠٤.

(٢) إشارات المرام، للبياضي، صـ١٥٠.

(٣) لمن أراد معرفة هذه الردود فليراجع: المغني، جـ٦، صـ٢٥٦– ٣٥١.

الفصـــل الرابـــع

أثـــر ذلك الخـــلاف على المجتمـــع المســـلم

لقد اتضح فيما سبق موقف المعتزلة والأشاعرة والماتريدية من صفة الإرادة الإلهية، وظهر من خلال هذا العرض أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بينهم، فلقد كان الخلاف بينهم لفظيًا، حيث اتفقوا جميعًا وغيرهم على أن الإرادة صفة ثابتة لله تعالى، وأنه تعالى عدل في أحكامه، وأنه سبحانه متره عن الظلم، وأن هناك فرقًا بين إرادة الله تعالى وإرادة الإنسان.

لكن الخلاف يبرز في اعتبار صفة الإرادة عند المعتزلة صفة فعل، وعند الاشاعرة صفة ذات، وكذلك أن المعتزلة الذين يفرقون بين عالم الغيب وعالم الشهادة – فيما يتصل بمسألة الصفات حرصًا على التتريه – وجدوا في هذا الموضع أن يقيسوا الغائب على الشاهد.

أما الأشاعرة – والذين يقيسون الغائب على الشاهد في معظم المسائل على وجه التقريب– فقد آثروا هنا أن يعدلوا عن منهجهم، وأن يفرقوا تفرقة حاسمة بين الله والإنسان، فأثبتوا له الإرادة المطلقة؛ وبالتالي: أجازوا أن تخضع أفعاله تعالى لمنطق الغاية والحكمة، وكونها موجبة لغرض أو غاية. أما المعتزلة: فأوجبوا ذلك؛ لئلا يلحق بالله العبث –تعالى الله عن ذلك– لذا كان الخلاف بينهم لفظيًا وليس حقيقيًا.

وقد ترتب على هذا الخلاف أمور أخرى كانت مثار جدل وخلاف بينهم، وكان خلافًا لفظيًا أيضًا، ومن ذلك: كون العدل الإلهي – عند المعتزلة – يقتضي نفي الجبر، ووجوب انفاذ الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وحرية الإنسان في جميع أفعاله؛ حتى يكون للتكاليف معنى، كما يجب عليه تعالى العوض بالثواب في مقابلة التكاليف، وما فيها من مشقة.

أما الأشاعرة – فعلى مذهبهم – : لا يجب على الله – تعالى – مراعاة العدل في

فعله، بل يجوز منه أن يفعل الظلم والقبيح، فيكلف ما لا يطاق، ويؤلم الاطفال لغير حكمة، وأن يعذبهم في الآخرة بلا جريرة؛ لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء، ولا يسأل عما يفعل، ولا يجب عليه إثابة المطيع ولا مراعاة مصلحة العبد.

ولذا جاء فيلسوف قرطبة، وجمع بين الفريقين بقوله: أراد الله الشر ليس لأجل الشر، وإنما لتحقيق خير أعظم، أو حكمة تخفى على عقولنا القاصرة؛ ولأن صلاح العالم يتطلب نصيبًا من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه، وعدم التعمق في البحث والجدل لعجز العقول البشرية القاصرة عن معرفة كنه الصفات الإلهية على حقيقتها[١].

وكان لهذا الخلاف أثره في مسألة "القضاء والقدر" واحتجاج البعض بها، وفلسفة الشر في العالم.

ولعل مشكلة القضاء الأزلي ووجود الشر في العالم من أعوص المشكلات الكلامية قديمًا وحديثًا، كما كانت موضع خلاف كبير بين مختلف الفرق الإسلامية، ولا زالت تلك المشكلة قائمة حية ومعاصرة رغم قدمها، فهي مشكلة كل عصر، تطرح نفسها على العقل الإنساني في نماذج مختلفة من الأسئلة، فما زال الملحدون الآن يتحججون بوجود الشر في العالم لنفي وجود الله تعالى.

مما يدل على أن القضية ليست قديمة فحسب، بل هي أيضًا معاصرة، وما زلنا نسمع عن أناس يحاولون الهروب من المسئولية عما يكتسبوه من الشرور بأن هذا قدر الله عليهم وقضاؤه.

وهذا إنما هو سوء فهم لحقيقة فلسفة القضاء والقدر، والحكمة من وجود الشر في العالم.

وهذه المشكلة فرضت نفسها على الواقع؛ نظرًا لوجود نصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد على قضاء الله وقدره في الكون، وأنه أمر محتوم، بجانب

---

(١) راجع: مناهج الأدلة لابن رشد، صـــ١٦٢.

نصوص أخرى عديدة تؤكد على مسئولية الإنسان عن عمله، وحرية الفرد. فنظرًا لذلك، ونظرًا لأنها من الجانب الإلهي تتصل بالأمر، والإرادة، والحكمة، والمشيئة، والوعد، والوعيد، والعلم، والعدل، ومن ناحية الجانب الإنساني ومسئوليته عن عمله، والثواب والعقاب والقدرة والاستطاعة ولقد حدد كل فريق من المتكلمين موقفه من هذه المشكلة بناءً على موقفه السابق من قضية الإرادة والعدل الإلهي، واختلف في تفسيرهم للقضاء والقدر.

فالعدل الإلهي – عند المعتزلة – لا يقتضي أن يقضي الله – تعالى – على عباده الشر أو المعصية، ثم يحاسبهم عليها، ولا يجوز أن يجبر الله أحدًا من خلقه على ارتكاب المعصية أو النطق بكلمة الكفر، ثم يحاسبه عليه في الآخرة، ثم إن للإنسان الحرية ليختار أفعاله بنفسه؛ لتصح معه مساءلته في الآخرة. فالله عدل في أفعاله، حكيم، لا يفعل العبث، وهذا يعنى: أنه لا يجبر عبده على المعصية، ثم يعاقبه عليها.

وقد جاء تفسير المعتزلة للقضاء على تفسيرات متنوعة حسب ورودها في كتاب الله ﷻ: فيذكر القاضي عبدالجبار في شرحه للأصول الخمسة: "أن القضاء قد يقصد به الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق"؛ وهو بهذا المعنى يختص بالله وحده، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢].

وقد يطلق ويراد به إتمام الشيء والفراغ منه، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩].

وقد يراد به الأمر والإيجاب، كما في قوله سبحانه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

أو يراد به الإعلام والإخبار، كمثل قوله ﷻ: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤].

والقدر قد يذكر ويراد به البيان ، قال تعالى : ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [النمل : ٥٧] [١] .

فالقضاء –على هذا النحو عند المعتزلة– لا يفيد الجبر والإكراه على إتيان المعصية، بل الله يقضي الحق، ويظهره للناس على ألسنة رسله، ثم يترك لهم حرية الفعل أو الترك؛ ليصح منه الثواب والعقاب. وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة؛ فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد، ولا يستعمل لفظ القضاء مضافًا إلى أفعال العباد؛ حتى لا يظن إنسان أن الله خلقها في العبد؛ فيكون العبد مجبرًا على إتيانها[٢].

والأمور التي يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها:

أولًا: إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة؛ فإنه يصح القول فيها بأنها من قضاء الله، يلزمنا الرضا بها.

ثانيًا: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية والقبائح؛ فلا يصح القول بأنها من قضاء الله؛ لأن الله لم يأمر بها ولم يخلقها فيهم، وإلا لزم الرضا به، والرضا بالكفر كفر.

ثالثًا: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية؛ فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى: إنه أخبر عنها ودل عليها، لكن لا يصح إطلاق ذلك في المعصية منفردة عن الطاعة خوفًا من الإيهام[٣].

وبناءً على هذه التعريفات يتضح: أن المعتزلة لا يرون جميع الأفعال بقضاء الله وقدره.

أما عن تفسير القضاء والقدر عند الأشاعرة:

فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، صـ٧٧٠، ٧٧١.

(٢) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، د. محمد السيد الجلنيد، صـ٦٠، ٦١.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، صـ٧٧٢، والمحيط بالتكليف، صـ٤٢٠.

تعالى، فهو صفة فعل، وعند الماتريدية على وجهين:

الوجه الأول: تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر، أي علمه –تعالى– أزلًا صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم، وهي صفة ذات.

الوجه الثاني: بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان وحق وباطل، وماله من الثواب والعقاب[١].

أما القضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم.

وعند الماتريدية: الحكم بالشيء، والقطع على ما يليق به وأحق أن يقطع عليه. والحكمة منه هي إصابه حقيقة لكل شيء ووضعه موضعه؛ فهو صفة فعل عندهم.

وعلى هذا المعنى: يجوز وصف أفعال العباد بالقضاء، بمعنى: الحكم والخبر. وقد يراد به الأمر، وهذا لا يجوز إضافته لله –تعالى– إلا في الخيرات[٢].

وبناءً عليه : فالإيمان بالقضاء والقدر واجبٌ ، وهذا يستدعي الرضا بهما. ولا مسوغ في كلام المعتزلة من أن الرضا بالكفر كفر؛ لأن الكفر والمعاصي مقضي ومقدر، لا قضاء وقدر، والواجب هو الرضا بالقضاء والقدر، وقيل: إن الكفر والمعاصي لهما جهتان:

جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله، وجهة كونهما مكتسبين للعبد؛ فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية[٣].

---

(١) تحفة المريد، للبيجوري ، ص ١٣٢ ، وكتاب التوحيد للماتريدي ، ص ٣٩٦ .

(٢) تحفة المريد، صــ١٣٢، وكتاب التوحيد، صــ٣٩٥.

(٣) تحفة المريد، صــ١٣١، وشرح المواقف، جــ٨، صــ٢٠٠.

فلسفة الشر في العالم، أو علاقة القضاء الأزلي بالمعصية:

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء والقدر السابق –على هذا النحو– يوضح نقطة هامة في فلسفتهم، ألا وهي العلاقة بين القضاء الأزلي وبين المعصية، أو وجود الشر في العالم.

وهذه مسألة أخرى خلافية بين المتكلمين استتبعت الموقف السابق من الإرادة الإلهية. وإن كان من الأفضل عدم انشغال العقل بتلك القضية، حيث هي لا تخضع لأحكام العقل، ولا تستجيب لمنطقه، وإن العقل لأضعف من أن يخوض في تلك القضية، والتي لا يصل منها لشيء؛ لأنه أمر غيبي، وخاص بعالم ما وراء المادة، إنها لأخطر مشكلة واجهها العقل، ودار حولها وتعثر في دروبها دون أن ينال منها منالًا، أو يبلغ بها غاية.

والفلاسفة والمفكرون قديمًا وحديثًا حاولوا كشف هذا السر المكنون، وتفسير هذا اللغز.

والعقل الإنساني يترع دائمًا إلى المزاوجة بين الأشياء التي تعرض له، وتدور في محيط تفكيره، والحقائق الفردية لا وجود لها في منطق العقل، فهو لا يعرف الشيء، ولا يعترف به إلا إذا عرف المقابل له من ذلك التلازم في عالم الحياة بين الخير والشر، حتى إن هذه الثنائية تلازمت منذ القدم في فكرة الإله؛ فجعل هناك إلهًا للخير وإلهًا للشر، وإله النور، وآخر للظلمة.

ولذا جاءت نظريات المتكلمين للرد على أصحاب الديانات الأخرى، وإذا كان تتريه المعتزلة لله في أصل التوحيد ردًا على اليهود والنصارى؛ فإن تصور المعتزلة للفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء معظمه للرد على الثنوية، أولئك الذين نسبوا ما وجدوا من شر في العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور (يزدان)، و(أهرمن)؛ لأنه لا يصح أن يصدر الشر عن إله خير حكيم، ولا سبيل إلى إنكار الشر في العالم، ولكن هذا الشر قد يكون ليس بشرّ فليس كل ما تكرهه النفس قبيحًا كالمرض، وإنما القبيح ما كان ضررًا خالصًا، أو عبثًا محضًا؛ وذلك كله من الله محال.

فالآلام والكوارث لا تقبح متى كانت امتحانًا للإنسان يستحق الثواب[١].

تلك هي فلسفة الأخلاق عند المتكلمين، وكون الشر ملازمًا لوجود الإنسان منذ القدم، تلك هي حكمة الله في الكون.

ففي نظر الأقدمين: الشر والخير كانا ممثلين في صور الآلهة، أما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: تطور الأمر وأصبح الخير والشر قيمة من القيم، وله معيار محدد، ولكنه نسبي متوقف على الفرد حسب ظروفه وتفكيره، تابعًا لمبدأ الاحتمالية لا الحتمية- بلغة الفلسفة الحديثة والمعاصرة- والنفعية والمصلحة لا غير[٢].

فالله -في نظر المعتزلة- في أصل التوحيد منفرد في ذاتيته، وفي أصل العدل منفرد بخيريته، وغني عن البيان: أنّ نَفْي الظلم، والانفراد بالخير يدخل في البحث الأخلاقي[٣].

وهكذا تبدو لنا نقطة الافتراق بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الإرادة، فالمعتزلة ركزوا جُل اهتمامهم على تثبيت صفة العدل، ونفي الظلم عن الله تعالى؛ تنزيهًا له عن أدنى مشابهة بينه وبين المخلوقات. بينما الأشاعرة ركزوا كل اهتمامهم على صفة القدرة، والمشيئة المطلقة، وأن العدل لازم عن القدرة، وتابع للمشيئة، والتفرد بالتصرف في الكون دون إيجاب أو تعليل؛ فنقطة الخلاف إذن مختلفة؛ فالخلاف بينهما لفظي.

ولذا جاء تفسير المعتزلة لأفعال الله -تعالى- وعلاقتها بالفعل الإنساني في ضوء فهمهم للعدل والحكمة، أما الأشاعرة جاء تفسيرهم في ضوء القدرة والإرادة. والموقف الأول أخلاقي، أما الثاني وجودي من حيث هو وصف للفعل الإلهي كفعل مجرد صادر عن ذات مطلقة بصرف النظر عن صلته بإنسان مكلف[٤].

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط (أبي الحسين)، ص ٨٠ ، تحقيق : ينبرج ١٩٢٥م .

(٢) راجع للمزيد : القضاء والقدر ، عبدالكريم الخطيب، ص ٨٤ وما بعدها ، ط٢ ، ١٩٧٩م ، دار الفكر العربي بتصرف.

(٣) الفلسفة الاخلاقية في الفكر الإسلامي، أحمد محمود صبحي، صـ٤٦، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣م.

(٤) الفلسفة الأخلاقية، أحمد صبحي، صـ٤٧.

والشر الميتافيزيقي مشكلة واجهتها الأديان وفلاسفة الأخلاق على السواء، وحاولوا إيجاد حل وتفسير لها، فمنهم من جعل الحل في ذلك هو إلقاء عبء الشر على عاتق إله آخر غير إله الخير، ومنهم من حمله على خطيئة آدم عليه السلام، وحمل الإنسان فداء هذه الخطيئة، ومنهم من عد ذلك قدرًا محتومًا وضرورة، وهناك من عدّ الشر عرضًا جزئيًا بجانب الخير الكثير تبعًا للقضاء الإلهي بذلك.

وواجهت فلاسفة المعتزلة هذه المشكلة فنسبوا الخير لله تعالى، أما الشر فنسبوه للإنسان نظرًا لحرية إرادة الإنسان، واستبعدوا الشر الخلقي عن الله سبحانه، وهذا شر مجازي في نظر الإنسان، أما في الحقيقة فهي تحمل الخير والصلاح والنفع، وإن كان لا يظهر للعبد. فالمصائب، والأمراض، والآلام هي بإرادة الله، وليست شرًا حقيقيًا، ولا هي عدمًا محضًا؛ لما فيها من الصلاح والنفع للإنسان، فهم يثبتون الشر الميتافيزيقي، والأخلاقي، والطبيعي، أما الشر الحقيقي فيكون في المعاصي الموصلة إلى عذاب الله تعالى[1].

والمعتزلة يجعلون الأفعال الاضطرارية في الإنسان هي بقضاء الله وقدره، ليس للإنسان فيها الاختيار: كالعمى والمرض؛ ولذا نجد الناس بإزائها يقولون: رضينا بقضاء الله فينا، بعكس الأفعال الاختيارية، فهي ليست بقضاء الله، ولم يخلقها في عباده، ولكن نهى عنها وحكم على مرتكبيها بالعقوبة في الآخرة: كالكفر والمعاصي، والإنسان يسخط مثل هذه المعاصي، ويكره مرتكبها ففي ذلك دلالة على أنها من فعل الإنسان[2].

فالمعتزلة لم يقولوا بالحسن والقبح، والخير والشر المطلق، بل ميزوا بين ما هو حسن لذاته وقبيح لذاته، وما هو حسن للأمر به من جهة الشرع، وما هو قبيح للنهي عنه من جهة الشرع، ومنها ما هو حسن وقبيح بحكم العقل وحده، ومعياره فيها النفع

---

(1) راجع: الفلسفة الأخلاقية، صـ٥٣- ٥٥، والانتصار للخياط، صـ٥٥، ٨٦.

(2) قضية الخير والشر، محمد الجليند، صـ٦٥.

والضرر، والنفع والضرر قد تعديا مصلحة الفرد إلى مصلحة الآخرين.

فهم يرون: أن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة؛ إذا تعلق بالآخرين ... وأما ما يفعله منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك[١].

كل هذا الموقف من المعتزلة للتأكيد على مسئولية الإنسان الفاعل، فليس الأمر والنهي على التحسين والتقبيح، بل هما طريقان من طرق الدلالة على الشيء، وهما من وسائل الاستدلال مثل العقل. يقول القاضي:

"فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن لا يصح، إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح"[٢].

أما عن عقيدة أهل السنة والجماعة في ذلك أن الخير والشر مرادان لله تعالى، وأن التحسين والتقبيح شرعيان، والأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح، بمعنى: أن الفعل أمر به؛ فحسن، ونهي عنه؛ فقبح[٣].

والكفر والمعاصي -في عقيدة أهل السنة- هما من خلق الله -تعالى- وقضائه، فخلق الله منه ما هو حق كالطاعات، ومنه ما هو جور كالمعاصي، وأما القضاء بمعنى الأمر والإعلام فحق؛ لأنه غير المقضي، ونرضى بأن قضى الله الكفر قبيحًا وقدره فاسدًا، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافرًا؛ لأن الله -تعالى- نهانا عنه[٤].

والأشياء كلها من الله تعالى بالجملة، ولا يطلق على الشر أنه من الله تعالى إلا على أنه خلقه لغيره لا له[٥].

---

(١) المغني، جـ٦، صـ٤٨.

(٢) المغني، جـ٦، صـ٦٤، ٦٥، والمعتزلة ومشكلة الحرية، محمد عمارة، صـ١٢٧.

(٣) شرح المقاصد، صـ٢٨٢، جـ٤، وتحفة المريد، صـ١٢٩.

(٤) كتاب اللمع، للأشعري، صـ٨٧.

(٥) كتاب اللمع، للأشعري، صـ٨٨.

فالله يريد كل شيء في الكون خيره وشره، وقد أتى الله فرعون وملأه زينة وأموالًا في الحياة الدنيا؛ ليضلوا عن سبيله، أفليس هذا دليلًا على أنه -تعالى- يريد الخير والشر معًا، والطاعة والمعصية معًا، يقول المولى سبحانه: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥][1].

ثم إن الشيخ السنوسي يثبت: أنه -تعالى- يتصرف بالعدل وإظهار صفة القهارية، وبالفضل. لمن شاء من غير توجه حق لأحد عليه، بل عطاؤه -تعالى- بمحض الفضل، وأن الخير والشر مخلوقان على وفق قضائه تعالى وإرادته، ولا حيلة للعباد في رد ما قضاه -جل وعلا- وأراده، فعلمه -تعالى- وقضاؤه الأزليان يستحيل تبدلهما[2].

ثم يؤكد السنوسي على إرادة الله -تعالى- للشر بكونه من الأوامر التكوينية، وهي التي تقبل الوجود والعدم، وكونها وحدوثها وكونها أيضًا تمثل الأثر الذي أريد فيه، متصفًا في نفسه بالإمكان، قابلًا لضروب الجائزات، لا بترجح من ذاته، بل من فاطر السموات والأرض، والمعاصي من ضروب الجائزات، والشرع والمشاهدة يشهدان بذلك[3].

ولذا فالملحدون يتشككون في دليل العناية الإلهية، ويقولون بأنه: لو كان لله عناية بهذا الكون؛ لما وجدت الشرور، والأمراض، والكوارث التي تقع على الناس.

والحقُ أن مسألة الخير والشر من المسائل التي تحتاج إلى الإيمان بالله أولًا، حتى يفهم المقصود بمثل هذه الأمور التي تقع على الناس، ويظنها البعض شرًا، أو انتقامًا منهم.

ومن هنا كان الإيمان بالقضاء والقدر عنصرًا أساسيًا من عناصر الإيمان؛ ولكنه

---

(١) هوامش على العقيدة النظامية، محمد عبدالفضيل القوصي، صـ١٩٤.

(٢) مخطوط شرح الجزائرية، للشيخ السنوسي، مخطوط محقق.

(٣) شرح السنوسي على الجزائرية.

مؤخرٌ بعد الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله؛ ولذا لا يقتنع بذلك إلا من أراد الله له الهداية.

والواقع أن مسألة القضاء والقدر كانت من أهم المسائل التي دفعت ضعاف الإيمان إلى الكفر بالله تعالى؛ وذلك لأن المحن والبلايا حينما تقع على الإنسان؛ فإذا لم يكن قوي الإيمان، ويعرف الحكمة من وجود الشر في الكون؛ فيزداد إيمانًا فوق إيمانه؛ فسوف يؤدي ذلك إلى الشك في العدل الإلهي، بل ويؤدي ذلك في بعض الأحيان إلى الإنكار التام له سبحانه، مثلما حدث مع دارون، ونيتشه، وسارتر، وغيرهم.

فالإنسان مخلوق للاختبار والامتحان والابتلاء، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال وجود المتضادات كالخير والشر، والصحة والمرض، والفقر، والغنى؛ من هنا كانت الشرور، والأمراض، والظلم أمورًا لابد منها؛ لكي تتحقق الحكمة من خلق الإنسان[1].

إن القول بوجود عالم يخلو من المتناقضات يكاد يكون قولًا يخلو من الواقعية، ويقترب من الخيال، كالعالم المثالي، والمدينة الفاضلة التي قال بهما أفلاطون والفارابي.

بالإضافة إلى كون الله –تعالى– خالق الإنسان، وخلق فيه الاستطاعة، وكونها صالحة للضدين، ثم نهى عن الشر والسيئة؛ فخالف الإنسان النهي الإلهي، واختار ما يتعارض مع أمره، فنسب الشر والسوء إليه؛ لأنه نابع عن اختياره وذاته، وعندئذ لا مناص من أن ينظر إلى الشر من وجهين:

الأول : وهو كون الفعل مخلوقًا لله – تعالى – ومقدرًا بمشيئته .

والثاني : وهو كون هذا الفعل مختارًا للمكلف واقعًا باستطاعته وكسبه [2] .

والضد يظهر حسنه الضد، فالقتل قصاصًا يبدو للناس أنه شر، بينما هو خير محض

---

(1) العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، سعد الدين صالح، صـ١٥٠- ١٥٢، دار الصفا، جـ١، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

(2) قضية الخير والشر، للجليند، ص ٢٧ – ٣٠ ، وكتاب التوحيد للماتريدي، ص ٤٠٣ .

بالنظر إلى كونه يحقق مصلحة عامة، وهي ردع الناس عن مثل هذا الفعل .

وها هو العلم الحديث يكتشف أن البرق والشهب الخارقة اللذين –يظنهما الناس شرًا– هما خير في ذاتهما ولكن المشكلة هي في قصر نظر بعض الناس. فالنار قد تحرق وتدمر، وهي في نفس الوقت لا يستغنى عنها الإنسان في الحياة، ولو لم توجد في الكون؛ لكان عدمها هو الشر بعينه. والخير والسعادة لا معنى لها بدون هذه الشرور[1].

فالله لا يخلق شيئًا عبثًا، وإنما نحن عاجزون عن إدراك حكمة الله في الكون، وستظل هناك أمور لا يحيط بها العقل البشري المحدود الطاقة؛ مهما بلغت قوة إدراكه، يقول المولى سبحانه: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الأسراء: ٨٥]، وشتان ما بين علم الله الانكشافي الأزلي، وعلم الإنسان الحادث الجزئي النسبي.

يقول المولى سبحانه : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الأنبياء : ٣٥] .

وقوله أيضًا : ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

فالطاعة والحسنة من عند الله سبحانه خلقًا وتقديرًا باعتبارهما جاءتا موافقتين لأمر الله التشريعي، وواقعتين بأمره الكوني خلقًا، وأمره التشريعي التخييري للناس هداية، وأما السيئة فمن الله خلقًا، ومن العباد فعلًا وكسبًا، فالمعصية إذن يخلقها الله –تعالى– في العبد عقيب اختياره، وعزمه، وتصميمه، وقصده، ودواعيه، فلا يكون التعذيب حينئذٍ منافيًا للحكمة والعدل الإلهي. فالتأثير في الإيجاد يرجع إلى خاصية التكوين دون القدرة عند الماتريدية[2].

---

(١) العقيدة الإسلامية ، سعد الدين صالح ، ص ١٥٥ .

(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص ١٦٤ ، وص ٢٩٣ .

ومن ذلك قولــه تعالــى : ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ ﴾ [النساء : ٧٩] [1] .

الاحتجاج بالقدر :

لقد ترتب على الخلاف في مسألة الإرادة الإلهية أسئلة كثيرة ومتنوعة، وما زالت مثار الأخذ والرد بين العلماء وعامة الناس، ومنها إذا كان الخير والشر من عند الله تعالى؛ فهل يجب الرضا بالقضاء والقدر؟، وهل يجوز الاحتجاج بالقدر والاعتذار به عند الله سبحانه؟.

فالحقيقة: أنه ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ آية ولا حديث يأمر المكلفين أن يرضوا بكل مقضي ومقدر من أفعال العباد حسنها وسيئها؛ ومن هنا، فإن حكم الرضا بالقضاء والقدر ليس واحدًا، بل يختلف حكمه باعتبارات متعددة:

١ – فإما أن يكون باعتبار تعلقه بالرب، فهو من هذه الناحية يجب الرضا به؛ لأن فعله –تعالى– كله خير، وحكمة، وعدل، وما على الإنسان إلا الصبر وعلم اليقين أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وخاصة أن هذا هو دأب الأنبياء ومنهاج الصالحين. ففي الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز، وإن أصابك شيء؛ فلا تقل: لو أني فعلت كذا؛ كان كذا؛ ولكن قل: قدّر الله، وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان"[2].

وأما من جهة تعلق المقضي بالمكلف ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما

---

(1) التكليف في ضوء القضاء والقدر ، أحمد بن على عبدالعال ص ٢٢٩ ، دار هجر، ط ١ ، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م ، السعودية .

(2) حديث مروي عن أبي هريرة ﷺ، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب الإيمان للقدر والإذعان له ٢١٥/١٦ بشرح النووي، وأحمد في مسنده، ٣٢١/١٦، ٢٠/١٧.

يُرضي وما لا يُرضي، مثال ذلك: قتل النفس بغير حق؛ فمن حيث هو قضاء الله وقدره يُرضى به حيث هو أجل المقتول وعمره، ومن حيث إنه فعلٌ صدر عن قاتل باشر الفعل، واكتسبه، وأقدم عليه باختياره وعزمه، ومعصية اكتسبها بفعل ما نهى الله عنه؛ فإنه لا يرُضى به، بل ويعاقب عليه(١).

٢ – القضاء نوعان: قضاء شرعي، وقضاء كوني. أما القضاء الشرعي الديني: فالرضا به واجب، مثل الرضا بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد ﷺ نبيًا ورسولًا، وبما جاء به.

وأما القضاء الكوني القدري: فإذا جاء موافقًا لإرادة المكلف، ومحبته، ورضاه؛ كان الرضا به أمرًا لازمًا بمقتضى الطبيعة؛ لأنه ملائم ومحبوب له، فليس في الرضا به عبودية، بل العبودية في مقابلته بالشكر: كالصحة والغنى.

وأما القضاء الكوني القدري المخالف لمراد المكلف ومحبته كالمصائب، والأمراض، والكوارث، وغير ذلك –فإن الصبر عليه واجب، والرضا به مشروع.

كما جاء هذا المعنى في حديث النبي ﷺ: "عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء؛ شكر؛ فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء؛ صبر؛ فكان خيرًا له"(٢).

وأما القضاء الكوني القدري الجاري باختيار العبد، ولكن مما يكرهه الله، ويسخطه، وينهى عنه، كأنواع الظلم والعصيان، فالرضا به حرام بالإجماع؛ لأن الله – تعالى– لا يحبه ولا يأمر به، ولا يرضى عنه، مع الاعتقاد الجازم بأنه مقدر(٣).

---

(١) التكليف في ضوء القضاء والقدر، أحمد بن على عبدالعال، صـــ١٧٣.

(٢) الحديث في صحيح مسلم عن صهيب ﷺ، في كتاب الزهد ، باب في أحاديث متفرقة، ١٨ / ١٢٥ ، وأخرجه أحمد في مسنده ١ / ١٧٣ ، ١٤٨ .

(٣) التكليف في ضوء القضاء والقدر، أحمد عبدالعال، ص ١٧٢ – ١٧٧ ، بتصرف ،

ويقول الدكتور البوطي في ذلك: "أما عن المصائب، والابتلاء، ومظاهر البؤس في الدنيا، والتي تسمى في اصطلاح الناس ظلمًا- إنما هي تنطوي على حِكم ومصالح قد تغيب عنا، وليس من شرط صحتها أن نكون على علم بها أو اطلاع عليها، كما أنه ليس من شرط مشروعيتها أن تقع عقولنا عليها بالموافقة والرضا، فالعقل وحده لا يستظهر حكم الله في الأشياء بموجب ما يتراءى فيها من صفة الحسن أو القبح؛ لأن ما تراه فيها من هذه الصفة ليس ضرورة عقلية ملازمة للذات، بحيث لابد أن يكون حكم الله تابعًا لها، وإنما هو ارتباط الأشياء بالمصالح الظاهرة الخارجة عنها[١].

وأما عن الاحتجاج بالقضاء والقدر:

يعمد بعض الناس إلى الاحتجاج بالتقدير السابق، والمشيئة الإلهية على ترك بعض ما أمر الله – تعالى– به، متحججين في ذلك بقولهم : لو شاء الله هدايتنا لهدانا، أو بقول: لا حيلة لنا في قضاء الله وقدره.

والبعض يبرر ما يترل بالمسلمين من ظلم ومفاسد بأن ذلك مقدر من عند الله؛ وذلك حتى يتفادى مسئولية عمله، مما يترتب عليه استشراء الظلم، والتعدي، والتهاون في أمر المعصية. وهذه الحجة قديمة، فقد أحتج بها المشركون من قبل، كما في قوله تعالـــى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ ﴾ [النحل: ٣٥].

والقدر ليس بحجة لأحد على الله ولا على خلقه، ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات؛ لم يُعاقب ظالم، ولم يقتل مشرك، ولم يُكَفّ أحد عن ظلمه، فلا تتحقق العدالة في الدنيا ولا في الآخرة.

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق)، للدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، ص ١٥٣ ، دار الفكر المعاصر – بيروت – لبنان ، ودار الفكر – دمشق سورية ، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

والإمام العلامة "الهدهدي" عند شرحه لصغرى الإمام السنوسي يوضح هذا الأمر، ويفصله شيئًا فيقول: "وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فإن كان قبل الوقوع في الذنب، ليكون وسيلة للوقوع فيه؛ لم يجز، وإن كان بعد الوقوع، وقصد بذلك منع المؤاخذة بما أوجبه ذلك الذنب من تعزير، وإن قصد بذلك منع تعيير به، جاز ذلك. كما وقع في مناظرة موسى عليه السلام مع آدم عليه السلام (إن موسى قال له: يا آدم، أنت أبونا خيبتنا- أي: حرمتنا الجنة، أي: كنت سببًا لإخراجنا منها- قال آدم: اصطفاك الله بكلامه، وخط لك ألواح التوراة بيده، أي: بقدرته، وأنزل عليك التوراة في ألواح من زبرجد، أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة؟ وقيل قبل أن أُخْلَق بأربعين عامًا؛ فحج آدم موسى، أي: غلبه بالحجة"[1].

فالكسل عما وضع الله من السنن احتجاجًا بالقدر -جَهْلٌ بما يقتضيه اعتقاد القدر، وفهمه كما ينبغي؛ والتهالك على الأسباب بدون اعتماد على خالقها وخالق مسبباتها. (مالك الأمر كله) ضَعْفٌ في اليقين، وتباعد عما يقتضيه العلم بجلال العزيز، فأسباب الخير والشر في الدنيا والآخرة قد أرشد الله العزيز إليها، وأعلم بها على لسان رسوله الصادق المصدوق، وما وضعه في العقول، ولله في الخلق أسرار لا يحيط بها إلا هو، والقدر حُجِبَ عنا؛ لحكمة لا يعلمها إلا هو[2].

ويقول الشيخ مصطفى صبري: "الاحتجاج بالقدر باطل؛ إن أريد به التذرُّع إلى دفع المسئولية عن المكلف، فالإيمان بالقدر خيره وشره واجب، ومشيئة الله -سبحانه- هي السلطة العامة، ورَدُّ الأمور كلها إلى الله تعالى، مع إثبات مشيئة وإرادة كلية وجزئية

(1) الراوية منقولة من البخاري كما جاء ذلك في حاشية الشيخ عبدالله الشرقاوي على شرح العلامة الهدهدي، ص ٦٨. وقيل: في صحيح البخاري، باب تحاج آدم وموسى عند الله ٧/٢١٤، وصحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى ١٦/ ٢٠٠.

(2) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان ، للعلامة المدقق الصوفي الشيخ القضاعي الشافعي ، ص ٤١، دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان.

للعباد، أما الكلية فهي مخلوقة لله تعالى، وهي الإرادة الإلهية؛ وأما الإرادة الجزئية فأمرها بأيديهم، وعليها مدار التكليف والمسئولية والجزاء، فهي من الله أيضًا، وباكتساب العبد"(١).

بالإضافة إلى كون الاحتجاج بالقدر يبطل الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب (إذا كان كل شيء مقدر)، فإنه لا حاجة للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولبطلت القوانين، وشاعت الفوضى والظلم.

وأما عن الآيات التي تتحدث عن الختم، والطبع، والران، وإضلال الظالمين، وما شابه ذلك –فهي لا تُفْهِمُ أن ذلك ابتداء من الله لعباده، بل هي تأتي جزاءً على فعل المعصية السابق منهم بعد علمه –تعالى– الأزلي بذلك(٢). وقد كان إبليس –لعنه الله– أول من احتج بالقدر بعد أن عصى أمر ربه؛ فلم يسجد لآدم كما أمره، فقال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩].

فالذين يحتجون بالقدر لا يؤمنون بالله ونواهيه، فهم ينسبون الخير لأنفسهم، ويتبرؤون من الشرّ، فلا ينسبونه لأنفسهم، كما فعل قارون، وقد وسع الله عليه الرزق، وجعل له من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة، فلما ذُكِّر بالله وبفضله؛ قال: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِيٓ﴾(٣).

فالله –تعالى– قدّر النتائج، وأسبابها، ومسبباتها، وقدّر أيضًا الأخذ بالأسباب وعدم الاتكال، بل العمل والسعي في الأرض.

(١) وهذا هو مذهب الأشاعرة، وإليه يميل الشيخ مصطفى صبري حيث يعتبره أوسط المذاهب وأقربها إلى الواقع . راجع للمزيد : موقف البشر تحت سلطان القدر ، لشيخ الإسلام مصطفى صبري ، ص ٥٨ ، ص ١١٠ ، القاهرة ١٣٥٢ هـ – المطبعة السلفية ، ط : ١ .

(٢) قضية الخير والشر، للجليند، صـ٦٩.

(٣) راجع للمزيد: القضاء والقدر، لعبدالكريم الخطيب، صـ٢٣١.

وهذا المعنى هو ما أشار إليه ابن رشد مِنْ أن هناك مَنْ خلق له الله –سبحانه– أسباب الهداية، ولا يعرض له الضلال أصلًا، وهم الملائكة، ومنهم من أُعْطِي أسباب الهداية، ويعرض له أسباب الإضلال من الأقل، وهذه هي حال الإنسان(١).

وأختم هذا الجزء بمقولة للإمام الشاطبي (صاحب الموافقات) يقول: "طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال، بل من كونه موضوعًا على أنه سبب المسبِّب، فالسبب لابد له أن يكون سببًا لمسبِّب؛ لأنه معقوله، وإلا لم يكن سببًا، فالالتفات إلى المسبِّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعًا بقدرة الله تعالى"(٢).

والحاصل أن العبد ليس له أن يتعذّر ويتعلق بالقضاء والقدر، حيث إن الله – تعالى– خلق في العبد الاستطاعة التي بها يكتسب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قَصَدَ العبد فعل الخير؛ خلق الله فيه قدرة فعل الخير، وإن قَصَدَ العبد فعل الشر؛ خلق الله فيه قدرة فعل الشر؛ فكان العبد هو المضيِّع لقدرة فعل الخير؛ فيستحق العقاب والذم، حيث القدرة صالحة للضدين.

ولهذا قال – سبحانه وتعالى – : ﴿مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقال سبحانه: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران: ٨٣].

أي: انقاد الجميع فيما أراد العباد، وسرُّ القدر مخفي عن البشر في الدنيا؛ فإيمان الكافر ليس محالًا لذاته بل لغيره؛ حيث تعلق علم الله بعدمه، فهم في عدم إيمانهم عاصون

---

(١) راجع للمزيد: مناهج الأدلة، لابن رشد، صـ٢٣٧.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي اسحاق الغرناطي المعروف بالشاطبي، صـ١٣٣، جـ١، تحقيق محي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، وتحقيق محمد عبدالله دراز، ٢٠٠٦م. دار الكتب.

من وجه، وطائعون من وجه[١].

والإمام الأعظم أبو حنيفة قال في القضاء والقدر: "هذه مشكلة غامضة ضلّ مفتاحها"[٢].

وكأنه يقترب بهذه العبارة من عبارة الإمام عليّ ﷺ حين قال لمن ألحّ عليه بالسؤال عن القضاء والقدر: "أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس: كلما ازداد نظرًا؛ ازداد حيرة"[٣].

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، أبو منصور الماتريدي (شيخ أهل السنة والجماعة) للدكتور محمد إبراهيم الفيومي، صـ٧٠، الكتاب السادس، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م، مطبعة البردي القاهرة.

(٢) إشارات المرام، صـ٢٩٤.

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية، جـ٦، صـ٩٧. للدكتور محمد إبراهيم الفيومي.

الخاتمة

تجولنا سريعًا مع علماء الكلام حول صفة الإرادة الإلهية ماهيتها، وتعلقاتها، وهل هي مقيدة أم مطلقة؟ قديمة أم حادثة؟ كذلك تطرقت في هذا البحث إلى علاقة الإرادة بالمشيئة، والمحبة، والرضا، والأمر، والاختيار، وأيضًا علاقة الإرادة بصفتي القدرة والعلم الإلهيين.

واتضح من خلال البحث: أن العقل البشري وحده عاجز عن إدراك حقيقة الصفات الإلهية، ومدى علاقتها بالفعل الإنساني، ولقد اتجهت عقول البشر منذ القدم إلى الكشف عن الحقيقة الخالدة (الله)، ومهما اختلفت التصورات، وستظل مختلفة؛ فإن شيئًا واحدًا ظل، وسيظل فوق مستوى الإدراك البشري، وهو كنه الذات، وما توصف به من صفات سامية، وصفات الباري لا تنفك عنه تعالى، ومفهوم الذات غير مفهوم الصفات، وكل عرض صفة، وليس كل صفة عرض كصفات الباري سبحانه.

ولذا كان حرص الرعيل الأول من الصحابة والتابعين على عدم الخوض في صفات الله، وذاته؛ اقرارًا منهم بقصور العقل البشري عن الإحاطة بالذات الإلهية؛ لذا جاء عن النبي ﷺ: "تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذاته؛ فتهلكوا"[(١)].

وهذا هو أديب الفلاسفة "أبو حيان التوحيدي" يُقِرُّ باستحالة وصف الذات الإلهية، أو التعرف على حقيقة الجوهر الإلهي، فيقول: "الله الذي لا سبيل للعقل أن يدركه، أو يحيط به، أو يجده وجدانًا أولى، وأحرى أن يمسك عنه عجزًا وتضاؤلًا واستعفاءً ... والصمت عن المجهول أنفع من الجهل بالمعلوم ..."[(٢)].

---

(١) أخرجه الإمام ابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ والبيهقي واللفظ له. أخرجه الإمام ابن أبي حاتم في (تفسيره) ط/ مكتبة نزار- السعودية الطبعة الثالثة ١٤١٩ه- جـ٧/ ٢٢١٩ح ١٢١١١ سورة الرعد قوله تعالى: (لقوم يتفكرون).

(٢) أبو حيان التوحيدي (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) للدكتور/ زكريا إبراهيم، صـ١٥٢، المؤسسة المصرية العامة، مطبعة مصر بالفجالة.

ولقد خاض علماء الكلام في صفات الله -تعالى- تتريهًا له- وقدسية، واتصافًا بالكمال المطلق والعدل المطلق، والقدرة المطلقة، والعلم التام، كل ذلك؛ لكونهم وجدوا في زمان ومكان وثنيين، ويهود، ونصارى، ومشبهة، وقدرية ... ومذاهب وتيارات شتى، كلها بعيدة عن روح الإسلام، وعن العقيدة الإسلامية الحقة؛ فكان لزامًا عليهم أن يخوضوا غمار الحديث عن مثل هذه المسائل الكلامية دفاعًا عن الدين الإسلامي، وتتريهًا لله -تعالى- عن أي صفة نقص أو مشابهة للمخلوقين، أو تعدد في الآلهة.

وكان مما خاضوا فيه صفة "الإرادة الإلهية"، وقد كان لهذه الصفة مزية خاصة، وأهمية كبرى، وحيرة عظيمة عن سائر الصفات الإلهية؛ وذلك نظرًا لكون هذه الصفة يندرج تحتها، أو يستتبع البحث عنها مسائل أخرى تتفرع عنها، ومتعلقة بها، ومتشعبة منها؛ فظهر الجدال أولًا عن مفهوم صفة الإرادة، وهل هي صفة ذات أم صفة فعل؟؛ وذلك لأنه يترتب على ذلك القول بكونها قديمة أم حادثة.

ثم ظهر خلاف آخر استتبعه الموقف السابق من قدم أو حدوث الصفة، وهو علاقة الإرادة بالأمر، والرضا والمحبة ...

وتباينت الآراء بين فرقة المعتزلة ورجالها، وأهل السنة ورجالها.

واتضح أيضًا بالبحث: أن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم حيال صفة الإرادة، فمنهم من أثبتها، ومنهم من نفاها، وكان جُل تركيز المعتزلة على صفة العدل الإلهي، والذي هو الأصل الثاني عندهم من أصولهم الخمسة، فلأجل إثبات العدل الإلهي؛ نفوا عن الله إرادة المعاصي والكفر، فقصروا إرادة الله على الخير فقط، والصلاح والأصلح، وحددوا إراداته تعالى، وكان ذلك منهم؛ لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد، وكان هذا القياس في غير محله؛ حيث لا تقاس صفاته -تعالى- وأفعاله على صفات وأفعال البشر، وكانت هذه مغالطة كبيرة من المعتزلة؛ أن نظروا لصفات الله -سبحانه- بعين التصور البشري؛ لذا كان هذا من أعمق المشكلات لديهم وأخطرها مع رفضهم لهذا القياس في مسائل كلامية أخرى. فمبالغة المعتزلة في تقرير العدل الإلهي أدت بهم إلى القول بأن الله يقدر

على أشياء، ولا يقدر على اشياء، وفي ذلك نسبة للعجز وعدم القدرة في جانب الله، والحد من سلطان القدرة القاهرة (تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا).

أما عن أهل السنة: فكان تركيزهم الأهم على نسبة التصرف المطلق، والقدرة المطلقة لله تعالى، وإثبات المشيئة والإرادة الحرة في أن يفعل ما يشاء في خلقه.

وكان لكل فريق أدلته سواء من قال بعموم الإرادة أم بخصوصها، وله وجهة نظره الخاصة التي تتوافق مع مذهبه العقدي، وللتوفيق بين الآراء أقول: إن الكل على صواب، ولكن جَانَبَهُ الحقُّ في جوانب أخرى.

فالمعتزلة فهموا الإرادة على أنها إرادة دينية فقط، بينما الأشاعرة فهموها على أنها إرادة كونية فقط؛ لذلك فإن المعتزلة نفوا عن الله إرادة المعاصي والقبائح؛ لأنه لا يحبُّها.

أما الأشاعرة فقالوا: إن كل ما يقع على الأرض فالله يريده، ولكن لا يرضاه، ولا يأمر ببعضه. وكلا الفريقين أدلته صحيحة، والنظرة الصحيحة تقتضي الجمع بين الأدلة، وذلك بإثبات كلتا الإرادتين: الكونية والشرعية الدينية، كما أثبتهما القرآن الكريم.

أما عن الإرادة الكونية فهي إرادة محضة للتصرف الإلهي وحده في تدبير شئون الكون، وهي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات، وتسمى بالقدرية، والتي يقال فيها ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ [الكهف: ٣٩]، وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وهذه الإرادة إرادة شاملة لا يخرج عنها أحد من الكائنات، فكل الحوادث الكونية داخلة في مراد الله. ومشيئته هذه، لا يختلف فيها المؤمن عن الكافر، وهي تتناول ما حدث من الطاعات والمعاصي دون مالم يحدث منها[1].

---

(1) القضاء والقدر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص ١٠٥، دار النفائس، الأردن، ط٨، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م. والإلهيات في العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد سيد أحمد المسير، ص ٢٢٨- ٢٢٩، دار الاعتصام، ١٤١٨هـ- ١٩٦٨م.

وأما الإرادة الدينية الشرعية: فهي المتضمنة المحبة، والرضا، وهي أمور التكليف، كقول تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

وهذا النوع من الإرادة هو إرادة أمر، وتوجيه، ودعوة، معها تمكين للإنسان على أن يسلك الطريق الذي يختاره، ويريده، وهذه الإرادة تدل دلالة واضحة على أنه -تعالى- لا يحب المعاصي، ولا يأمر بها ولا يرضاها، وإن كان شاءها خلقًا وإيجادًا[1].

وتطرق هذا الخلاف إلى خلاف آخر في مسألة الخير والشر، وفلسفة الشر في علم الكلام، واتضح بالبحث: أنها مشكلة دينية وفلسفية، حيث إن الفلاسفة أيضًا خاضوا فيها، وأدلوا بدلوهم في تفسير وجود الشر في الكون، وكان الحديث عن مثل تلك القضية من الخطورة بمكان؛ لتعقدها، وقصور العقل البشري عن إدراك كنهها، ووجه الحكمة فيها، ولتشابكها مع غيرها من المسائل، مثل: الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والعدل والجور، والقضاء والقدر.

والحقيقة التي يثبتها العلم الحديث: أن المعارف في الكونيات نسبية احتمالية، وليست حتمية مطلقة، فما تظنه خيرًا قد يعقبه شرٌّ، وما قد تحسبه شرًا قد يتولد عنه خير، ومن أدب الحديث أن الشر منفردًا لا يضاف إلى الله سبحانه، بل إما أن يدخل في عموم الحديث، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ﴾ [النساء: ٧٨]، أو يذكر بحذف الفاعل كقوله: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ﴾ [الجن: ١٠]، أو يضاف إلى المخلوق، كما في قول العبد الصالح لسيدنا موسى عليه السلام في خرق السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، وإما على سبيل الجملة، كقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء:

---

(١) القضاء والقدر، للأشقر، ص ١٠٤، والإلهيات للمسير، ص ٢٣١، والمعتزلة ومشكلة الحرية، لمحمد عمارة، ص ٨١، وراجع أيضًا في ذلك: قضية الخير والشر للجليند، ص ٨٦.

٧٨][1]، وآيات عديدة في القرآن الكريم على هذا المنوال.

ومسألة القضاء والقدر من أكثر المشكلات تعقيدًا، وأكثرها غموضًا؛ نظرًا لتعلقها بعالم ما وراء الطبيعة، ذلك العالم الغيبي الغير منظور الذي يقف العقل البشري منه موقف الحائر المضطرب العاجز أمامه، والذي وقف منه المتكلمون مواقف شتى؛ نظرًا لارتباطه بالفعل الإنساني والحرية الإنسانية، والذي دافع عنها كثيرًا المعتزلة؛ وبالتالي نظروا إلى القضاء على أنه ديني فقط وأهملوا القضاء الكوني مع كون القضائيين محققين، كما أشرت سابقًا.

فالخلق جميعًا قَدَرٌ مضى، وقضاءٌ نَفَذَ، ولا يجوز لأحد الاحتجاج بالقدر؛ لأن الله – سبحانه – جعل للإنسان الاستطاعة والطاقة التي بها يختار فعله، وعلى أساسه يحاسب، ويجازى.

فلقد شاء الله للعبد أن يأتي بفعله بالاختيار ليس جبرًا بعد منحه أسباب الهداية والتوفيق لمن علم أنه يختار ذلك، وأسباب الإضلال والخذلان لمن علم أنه سيختار طريق الضلال، وهذا هو معنى القضاء والقدر، فالكل بيد الله وإرادته العامة، فالله خالق الأسباب، والمسببات، والحكم والمصالح، وإنما رتب الأمور على بعض في الخلق؛ لتفهيم الأذهان البشرية؛ لأنها لا تستوعب إلا ذلك، فهو ترتيب جعلي لا عليّ، فالحكمة تتبع أفعاله، وليست أفعاله تتبع الحكمة[2].

واختم كلامي بمقولة للإمام الغزالي تجمل هذه المسألة، وهي: "وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجاري القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق حركة في يد الكاتب بعد خلق صفة مخصوصة في يده تسمى القدرة، وبعد خلق ميل قوى جازم في نفسه يسمى القصد، وبعد علم بما إليه ميله يسمى الإدراك والمعرفة، فإذا ظهرت من عالم الملكوت

---

(1) الإلهيات، للمسير، ص ٢٣٢ – ٢٣٥ ، وتاريخ الفرق الإسلامية، للفيومي، ص ١٦٨ .

(2) كبرى اليقينيات الكونية، للبوطي، ص ١٤٦ .

هذه الأمور الأربعة على جسم عبد مُسَخَّر تحت قهر التقدير؛ سبق أهل عالم الملك والشهادة المحجوبين عن عالم الغيب والملكوت، وقالوا: يا أيها الرجل قد تحرّكتَ، ورميتَ، وكتبتَ، ونُودِي من وراء حجاب الغيب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾.

وعند هذا تتحير العقول: فمن قائل: إنه جبر محض، ومن قائل: إنه اختيار صِرف، ومن قائل بتوسط مائل إلى أنه كسب ... إن كل واحد صادق من وجه، والقصور شامل لجميعهم؛ فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر، ولم يُحِطْ علمه بجوانبه"[١].

وصدق الله العظيم حين قال سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

وهذا جهد المُقِلّ أسأل الله –تعالى– أن أكون قد أصبت الغرض، وتوقفت على بعض حقائق المسألة، ولقد ابتغيت بذلك –على قدر وسعي– توضيح المذهب الوسط في المسألة، والذي ترتاح إليه النفس، ويطمئن إليه القلب، وتؤيده شواهد القرآن والسنة، ومواقف الصحابة، وعلماء الأمة.

والله تعالى أعلى وأعلم

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ٤، صـ٥، ٦.

فهـرس المصـادر والمراجـع

أولًا: المصادر:

١ – القرآن الكريم .

٢ – السنة النبوية المطهرة .

ثانيًا: المراجع:

١– أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي (أبو الحسن على بن أبي على بن محمد بن سالم)، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي، جـ٢، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٢– الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، د/ مرفت عزت بالي، دار الجيل – بيروت، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٣– إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي متوفي ٥٠٥هـ)، جـ٤، دار المعرفة بيروت- لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٢م.

٤– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للإمام أبي المعالي الجويني (عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري ٤١٩هـ- ٤٧٨هـ)، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م، مطبعة السعادة بمصر.

٥– أساس البلاغة للزمخشري (العلامة جار الله محمد بن عمر)، تحقيق عبدالرحيم محمود، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، والمطبعة الأميرية لسنة ١٣٢٧هـ.

٦– إشارات المرام من عبارات الإمام، تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري، تحقيق وتعليق: يوسف



عبدالرازق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٦٨هـ- ١٩٤٩م.

٧- أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، للإمام أبي الحسن الأشعري المتوفي ٣٣٠هـ، تحقيق: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، دار الكتب، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٨- أصول التصوف الإسلامي، د/ يحيي هاشم حسن فرغل، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م، مطبعة الجبلاوي.

٩- أصول الدين (معالم أصول الدين)، للإمام الفخر الرازي (فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين متوفي ٦٠٦هـ)، مراجعة طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

١٠- الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

١١- الإلهيات في العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد سيد أحمد المسير، دار الاعتصام، ١٤١٨هـ- ١٩٦٨م.

١٢- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لإمام المتكلمين سيف الإسلام القاضي أبي بكر الباقلاني، ط٣، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

١٣- تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، د/ محمد إبراهيم الفيومي، جـ٦، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

١٤- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. دي بور، ترجمة د/ محمد عبدالهادي أبو

ريدة، ط٤، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٥- التبصير في الدين، لأبي المظفر الإسفراييني، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط١، ١٣٥٩هـ- ١٩٤٠م، مطبعة الأنوار.

١٦- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، الإدارة المركزية للمعاهد الأزهرية، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٧- التعريفات للجرجاني (السيد الشريف على بن محمد) طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

١٨- التعليقات لابن سينا، علقها عنه تلميذه بهنيمار بن المزربان، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ط١، الدار الإسلامية للطباعة، بيروت- بدون تاريخ.

١٩- تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم اللقاني (ت ١٠٤١هـ) تأليف الشيخ على بن محمد التميمي المؤخر الصفاقسي (١١١٨هـ) تحقيق: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٢٠- تقريب المرام، للشيخ عبدالقادر بن محمد السنندجي في شرح تهذيب الكلام، للإمام التفتازاني، جـ١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٢١- التكليف في ضوء القضاء والقدر، د/ أحمد بن علي عبدالعال، دار هجر، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، السعودية.

٢٢- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تعليق محمود محمد الخضيري، ومحمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م.

٢٣- تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، تصنيف سعيد عبداللطيف فوده.

٢٤- حاشية عبدالله الشرقاوي على شرح الإمام الهدهدي، على صغرى الإمام السنوسي، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٢٨هـ.

٢٥- أبو حيان التوحيدي (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، د/ زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مطبعة مصر.

٢٦- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، للعلامة الحسن بن عبدالمحسن، المشهور بأبي عذبة، ط١، دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر آباد الدكن لسنة ١٣٢٣هـ.

٢٧- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥م.

٢٨- شرح كتاب الجزائرية، للشيخ العلامة المحقق: أبو عبدالله السنوسي، مخطوط محقق بالكلية، لوحة ١٩.

٢٩- شرح كتاب الفقه الأكبر، للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، شرح الإمام الملا على القاري الحنفي، تحقيق، محمد دندل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٣٠- شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، تحقيق عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، جـ٢، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

٣١- شرح المواقف، للقاضي عضد الدين الإيجي، ت/ السيد الشريف الجرجاني، جـ٨، مع حاشيتا السيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان،

١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣٢- الشريعة والحقيقة، د/ حسن محمد الشرقاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.

٣٣- الشفاء، لابن سنا (الإلهيات)، جـ٢، تحقيق الأب جورج قنواتي، وسعيد زايد، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

٣٤- الصفات الإلهية بين السلفية والظاهرية (ابن تيمية وابن حزم) ت/ خالد السيوطي، مؤسسة العلياء للطباعة، ط١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

٣٥- العالم والمتعلم، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة – رضي الله عنهما- ويليه رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ثم الفقه الأبسط رواية مطيع عن أبي حنيفة، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، ١٣٦٨هـ، مطبعة الأنوار القاهرة.

٣٦- العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، د/ سعد الدين السيد صالح، دار الصفا، جـ١، ط٢، ١٤١٠هـ- ١٩٩١م.

٣٧- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، للإمام الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري)، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٣٨- غاية المرام في علم الكلام، للعلامة سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٣٩- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، للعلامة المدقق الصوفي الشيخ القضاعي الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٤٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت/ العلامة الإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، القاهرة.

٤١- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د/ أحمد محمود صبحي، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣م.

٤٢- الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، د/ زينب عفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٤٣- في علم الكلام، د/ أحمد محمود صبحي، جزءان، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩٧م.

٤٤- القضاء والقدر، د/ عبدالكريم الخطيب، ط٢، ١٩٧٩م، دار الفكر العربي.

٤٥- القضاء والقدر، د/ عمر سليمان الأشقر، دار النفائس الأردن، ط٨، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٤٦- قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، د/ محمد السيد الجليند، ط٢، دار العلوم بالقاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٨١م.

٤٧- قواعد العقائد في إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، تقديم رضوان السيد، دار إقرأ للنشر، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٤٨- كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق)، د/ محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ودار الفكر دمشق

سورية، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٤٩- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، تعليق د/ ألبير نصري نادر، ط٦، دار المشرق ش م م، بيروت- لبنان، المكتبة الشرقية، ١٩٩١م.

٥٠- كتاب الأربعين في أصول الدين، للإمام الغزالي، دار الجيل بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥١- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط (أبو الحسن عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي)، تحقيق: د/ نيبرج بالسويد، دار الندوة الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية- بيروت – لبنان، ١٩٨٧م- ١٩٨٨م.

٥٢- كتاب التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، تحقيق بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروشي، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد استنابول، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م.

٥٣- كتاب الُّلمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام أبي الحسن الأشعري، تعليق، د/ حمودة غرابة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م، الشركة الدولية للطباعة.

٥٤- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري (العلامة جار الله محمد بن عمر) طبعة دار الريان للتراث، القاهرة لسنة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٥٥- لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الأفريقي المصري، جـ٣، دار بيروت للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩-

١٩٨١م.

٥٦- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لفخر الدين الرازي، جـ٢، في شرح إرادته تعالى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٤٣هـ.

٥٧- متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، جـ٢، تحقيق عدنان زرزور، دار التراث بالقاهرة، ودار النصر للطباعة، ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م.

٥٨- المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف، جـ١، طبعة دار الشروق، ١٩٨٧م.

٥٩- مختار الصحاح، زين الدين محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي، مؤسسة الرسالة، تحقيق حمزة فتح الله، ط١١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٦٠- المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، جـ٣، تحقيق: أحمد حجازي السقا، منشورات الشريف الرضي، دار الكتاب الغربي، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، بيروت.

٦١- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د/ محمد عمارة، ط٢، دار الشروق القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٦٢- المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، جـ١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٦٣- المعجم الفلسفي، د/ عبدالمنعم الحفني، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، الدار الشرقية.

٦٤- المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،

١٩٩٨م.

٦٥- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط٥، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م، مكتبة الشروق الدولية.

٦٦- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٦٧- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة مصر.

٦٨- معجم المصطلحات الصوفية، د/ عبدالمنعم الحفني، دار المسيرة. بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٦٩- الملل والنحل، للشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني)، جـ١، تعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ط٧.

٧٠- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد بن رشد (محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد) مقدمة الكتاب للدكتور/ محمود قاسم، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م.

٧١- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، د/ محمد عاطف العراقي، ط١، ١٩٨٠م، دار المعارف.

٧٢- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الغرناطي المعروف بالشاطبي، جـ١، تحقيق: محي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، وتحقيق: د/ محمد عبدالله دراز، ٢٠٠٦م، دار الكتب.

٧٣- موقف البشر تحت سلطان القدر، للشيخ مصطفى صبري، المطبعة السلفية، ط١، ١٣٥٢هـ- بالقاهرة.

٧٤- النجاة في المنطق والإلهيات، للشيخ الرئيس الحسين عبدالله بن سينا (أبو على شرف الملك ت ٤٢٨هـ) تحقيق: عبدالرحمن عميرة، ط دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ.

٧٥- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ على سامي النشار، جـ١، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.

٧٦- نهاية الإقدام في علم الكلام، للإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٧٧- هوامش على العقيدة النظامية، للإمام العلامة إمام الحرمين الجويني، ت. د/ محمد عبدالفضيل القوصي، ط٢، مكتبة الإيمان، مطبعة المدني بمصر، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م.

فهرس الموضوعات